

Humboldt Universität zu Berlin

Philosophische Fakultät III
Institut für Asien- und Afrikawissenschaften
Lehrstuhl für Islamwissenschaft des nichtarabischen Raumes

Die westlichen Kirchen im Bild der zeitgenössischen ägyptischen und arabischen Religionsgelehrten.

(Ein Beitrag zum Dialog im Offenen Brief an Papst Benedikt XVI)

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktorin der Philosophie
(Dr. phil.)

vorgelegt von:

Safaa M. Afifi El-Scheikh

(Promotion der HU zu Berlin)

Gutachter: Prof. Dr. Peter Heine

Gutachter: Prof. Dr. Vincent Houben

Tag der mündlichen Prüfung: 24. Juli 2012

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	4
1. Zur Geschichte der christlich-muslimischen Beziehungen	6
1.2 Christen im Koran	6
1.2.3 Christen in den Prophetentraditionen	8
1.3 Die christliche Perspektive	9
1.4 Der interreligiöse Dialog unter Kaiser Akbar	15
2. Papst Benedikt XVI, Leben und Werk	17
2.1 Familie, Kindheit und Jugend	17
2.2 Studium und wissenschaftliche Karriere	18
2.3 Priesteramt	20
2.4 Die Regensburger Rede	23
2.4.1 Die Rede	24
2.4.2 Die Reaktionen auf muslimischer Seite	25
2.4.3 Reaktionen auf die Kritik von Muslimen	27
2.4.4 Reaktionen auf die Stellungnahmen des Vatikans	28
2.5 Wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit der Regensburger Rede	30
2.5.1 Benedikt XVI Ansprache vor den Botschaftern muslimischer Länder und Vertretern von muslimischen Gemeinden in Italien	32
2.5.2 Die Reaktion von Prof. Dr. Mahmud Zakzouk zur Rede des Papstes	35
2.6 Ğihād-Debatten	39
2.6.1 Die Positionen von Scheich al-Azhar Dr. Tantāwi über den Ğihād	45
2.6.2 Die Positionen von Groß-Mufti Dr. Ali Gomaa über den Ğihād	47
2.7 Offener Brief an den Papst Bendikt XVI	48
3. Mahmoud Hamdy Zakzouks Dialog mit dem Christentum	49
3.1 Formen des interreligiösen Dialogs zwischen Islam und Christentum.	63
3.1.2 Ziele und Grenzen des interreligiösen Dialogs.	65
3.2 Theologische Probleme des Dialogs	66
3.3 Der kultur-religiöse Dialog	69
3.3.1 Bemühungen um einen kulturellen Dialog zwischen Christentum und Islam.	73
3.4 Die gegenwärtige Situation und die Perspektiven.	79

4. Der islamisch-christliche Dialog nach Dr. Ali Gomaa, dem Großmufti von Ägypten	83
4.1. Biographie von Dr. Ali Gomaa	83
4.2 Die Werke von Dr. Ali Gomaa aus den ersten Jahren des 21. Jahrhundert:	88
4.3 Reaktionen auf die Regensburger Rede	96
4.3.1 Der al-Ahram-Artikel	98
5. Die Positionen zum interreligiösen Dialog von Dr. Sayyid Tantawi	102
5.1. Biographie von Muhammad Sayyid Tantawi - Scheich von Al-Azhar	103
5.2. Die Reaktionen von Scheich Tantawi auf die Regensburger Rede	104
6. Dr. Abdallah al-Bayyah	122
6.1 Seine Publikationen	124
6.2. Überlegungen zum Dialog	125
6.3. Die Beziehungen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen	125
6.4. Die Bedeutung der Achtung des anderen	127
7. Scheich Dr. Badr al-Din Hassoun	130
8. Der Dialog im Denken von Scheich Habib Ali Zain al-Abidin al-Jifri	136
9. Prinz Ghazi ibn Muhammad	144
10. Dr. Tarek al-Suwaïdan	151
11. Prof. Dr. Farouk Hammada	159
12. Der christlich-islamische Dialog nach Dr. El-Sayed El-Shahed	165
13. Zusammenfassung der Arbeit	172
14. Bibliographie	197
Zeitungen und Zeitschriften	206
Vorträge :	207
Internet	208
15. Der Anhang	212
15.1 Die Rede des Papstes in Regensburg am 12. September 2006	212
15.2 Die reduzierte Regensburger Rede des Papstes Benedikt XVI	221
15.3. Offener Brief an Seine Heiligkeit, Papst Benedikt XVI.	231
15.4. Eine Botschaft aus Amman	242

Einleitung

„Unter den Leuten des Buches gibt es welche, die an Gott glauben und an das, was zu euch herab gesandt wurde, und an das, was zu ihnen herab gesandt wurde, und sie zeigen sich reumütig gegen Gott.“¹

Nicht nur im Koran, sondern auch in den Aussprüchen des Propheten Mohammed (Hadith) wird an vielen Stellen auf die Haltung der Muslime gegenüber dem Christentum hingewiesen. Aus ihnen wird deutlich, dass die frühe muslimische Gemeinde Kenntnisse von den jüdischen und christlichen Ritualen hatte. Die religiösen Unterschiede sind dagegen aus der heutigen Sicht sehr viel weniger deutlich. Das lässt sich aus muslimischer Perspektive am einfachsten an mehreren Stellen des Korans, des heiligen Buches der Muslime, belegen.

Aus christlicher Sicht stammen die ersten dokumentierten Wahrnehmungen aus dem späten 7./frühen 8. Jahrhundert. In einem wahrscheinlich fiktiven Dialog setzt sich der Damaszener Christ Johannes Damascenus (675 – 749) mit einem muslimischen Gesprächspartner auseinander. In diesem Text werden zum ersten Mal Informationen über die dogmatischen Vorstellungen und rituellen Praktiken der Muslime für eine begrenzte orientalistisch-christliche Öffentlichkeit systematisch bekannt gemacht.

Der Text des Dialogs von Johannes Damascenus wurde von dem maronitischen Theologen und Professor für Religionswissenschaft an der Universität Münster, Theodor Adel Khoury, herausgegeben und kommentiert, der später ungewollt in die Debatte um die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI involviert wurde.

Die vorausgehende Darstellung befasst sich nur mit einem Teil der muslimischen Gelehrten, die sich in einem offenen Brief an Papst Benedikt XVI wegen seiner Ausführungen zum Islam in seiner sogenannten „Regensburger Rede“ am 12. September 2006 gewandt hatten. Die Rede handelt von der alttestamentlichen Gottesoffenbarung und der Verbindung zwischen biblischem Glauben und Vernunft.

¹ Koran, Sure 3, Al-Imrān, Vers 199

Der Teil der Vorlesung des Papstes, der die muslimische Welt besonders aufregte, ist dieses Zitat des byzantinischen Kaisers Johannes Damaskenus, der sich zu einem ungenannten persischen Gelehrten negativ über den Propheten Mohammed und die Praxis, den Glauben durch das Schwert zu verbreiten, äußerte. Er sagte:

"Zeig mir doch, was Muhammed Neues gebracht hat und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten".

Dieses Zitat zog in den Medien große Aufmerksamkeit auf sich und führte zu einer Reihe von teilweise heftigen Reaktionen in der islamischen Welt. Die Aufregung steigerte sich auch, weil sich der Vatikan auf die ersten kritischen Stimmen von muslimischer Seite gar nicht äußerte. Dies wurde als eine weitere Missachtung angesehen. 38 muslimische Gelehrte aus der gesamten islamischen Welt und aus allen Konfessionen und Denkschulen haben sich einem offenen Brief an den Papst angeschlossen, in dem sie einen offenen geistigen Austausch und gegenseitiges Verständnis einforderten.

In den verbalen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen haben die Gewaltfrage und der Ĝihad in der Religion immer eine zentrale Rolle gespielt und tut dies auch heute noch.

Lassen wir uns ein auf eine Tauchreise in das islamischen Denken, mit Hilfe des Schiffs der Menschheit, um in die größeren Fragen des interreligiösen und kulturellen Dialogs zwischen Christentum und Islam zu segeln, sowie die Grundlagen, auf denen dieser Dialog nach den Vorstellungen der muslimischen Religionsexperten geführt werden sollten.

In einem Ausspruch wies der Prophet Mohammed bereits auf die große Gefahr hin, die den Menschen droht, wenn sie sich nur um ihre jeweils eigenen Belange, also ihre Gruppeninteressen, und nicht auch in aller Entschiedenheit um allgemeine soziale Solidarität bemühen.

Danach befindet sich die gesamte Menschheit auf einem Schiff. Dies ist ihr gemeinsames Schicksal. Um den sicheren Untergang dieses Schiffs zu verhindern, muss sich der privilegierte Teil der Menschheit auf dem Oberdeck um den unterprivilegierten Teil auf dem Unterdeck kümmern. Denn sonst werden diese Menschen in ihrer Verzweiflung das Schiff durch unvernünftige und unbedachte Handlungen schließlich zum Untergang bringen.

1. Zur Geschichte der christlich-muslimischen Beziehungen

Die Beziehungen zwischen der islamischen Welt und dem Westen sind seit alters her von zahlreichen wechselseitigen Missverständnissen und Fehlinterpretationen gekennzeichnet gewesen, die in die unterschiedlichsten politischen, militärischen, aber auch wirtschaftlichen und kulturellen Konflikte mündeten. Natürlich waren die Ursachen für diese Konflikte nicht allein in den religiösen und geistigen Unterschieden der beiden Religionsgemeinschaften begründet, sondern lagen auch und vor allem an wirtschaftlichen und machtpolitischen Interessen.

1.2 Christen im Koran

Die religiösen Unterschiede sind dagegen aus der heutigen Sicht sehr viel weniger deutlich. Das lässt sich aus muslimischer Perspektive am einfachsten an Aussagen des Korans, des heiligen Buches der Muslime, belegen. So heißt es unter anderem:

„Diejenigen, die glauben, und diejenigen, die Juden sind, und die Christen und die Sabier, all die, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun, erhalten ihren Lohn bei ihrem Herrn. Sie haben nichts zu befürchten und sie werden nicht traurig sein.“²

„Sprich: O ihr Leute des Buches, kommt her zu einem zwischen uns und euch gleich angenommenen Wort: dass wir Gott allein dienen und Ihm nicht beigesellen, und dass wir nicht einander zu Herren nehmen neben Gott.“³

„Sind nicht alle gleich. Unter den Leuten des Buches gibt es eine aufrechte Gemeinschaft. Sie verlesen die Zeichen Gottes zu verschiedenen Nachtzeiten, während sie sich niederwerfen./ Sie Glauben an Gott und an den Jüngsten Tag. Sie gebieten das Rechte und verbieten das

² Koran, Sure 3, Al-Imrān, Vers 62

³ Koran, Sure 2, Al-Baqara, Vers 64

Verwerfliche und eilen zu den guten Dingen um die Wette. Sie gehören zu den Rechtschaffenden.“⁴

„Unter den Leuten des Buches gibt es welche, die an Gott glauben und an das, was zu euch herab gesandt wurde, und an das, was zu ihnen herab gesandt wurde, und sie zeigen sich reumütig gegen Gott. Und sie verkaufen nicht die Zeichen Gottes für einen niedrigen Preis. Jene haben ihren Lohn bei ihrem Herrn. Gott ist schnell im Abrechnen.“⁵

„Heute sind euch die köstlichen Dinge erlaubt. Die Speise derer, denen das Buch zugekommen ist, ist euch erlaubt und eure Speisen sind ihnen erlaubt.“⁶

„Und Wir ließen nach ihnen Jesus, den Sohn Marias, folgen, damit er bestätige, was von der Tora vor ihm vorhanden war. Und Wir ließen ihm das Evangelium zukommen, das Rechtleitung und Licht enthält und das bestätigt, was vor ihm von der Tora vorhanden war, und als Rechtleitung und Ermahnung für die Gottesfürchtigen. Die Leute des Evangeliums sollen nach dem urteilen, was Gott darin herab gesandt hat. Und diejenigen, die nicht nach dem urteilen, was Gott herab gesandt hat, das sind die Frevler.“⁷

„Und du wirst finden, dass unter denjenigen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: Wir sind Christen. Dies deshalb, weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt und weil sie nicht hochmütig sind.“⁸

„Und wir ließen Jesus, den Sohn Marias folgen und ihm das Evangelium zukommen. Und wir setzten in die Herzen derer, die ihm folgten, Mitleid und Barmherzigkeit, und auch Mönchtum, das sie erfanden. Wir haben es ihnen nicht vorgeschrieben; dies nur im Trachten nach dem Wohlgefallen Gottes.“⁹

Neben diesen wohlwollenden Formulierungen gibt es auch solche, die die Christen im Allgemeinen, aber auch einzelne ihrer dogmatischen Vorstellungen wie vor allem die christliche Trinitätsvorstellung ablehnen: „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: Gott ist der Dritte von dreien, wo es doch keinen Gott gibt außer einem einzigen Gott. Wenn sie mit dem,

⁴ Koran, Sure 2, Al-Baqara, Vers 113 f.

⁵ Koran, Sure 3, Al-Imrān, Vers 199

⁶ Koran, Sure 5, Al-Māida, Vers 5

⁷ Koran, Sure 5, Al-Māida, Vers 46 f.

⁸ Koran, Sure 5, Al-Māida, Vers 82

⁹ Koran, Sure 310, An-Naml, Vers 57

was sie sagen, nicht aufhören, so wird diejenigen von ihnen, die ungläubig sind, eine schmerzhaft Pein treffen.“¹⁰

In den Koraninterpretationen muslimischer Gelehrter wurden je nach den spezifischen politischen und gesellschaftlichen Bedingungen einmal die einen und einmal die anderen Äußerungen des Korans in den Vordergrund des Interesses gestellt. Zahlreiche moderne muslimische Gelehrte weisen auf die gemeinsamen Grundlagen und Prinzipien von Islam und Christentum hin wie Abdallah Ibn Bayyah, der auf die gemeinsame Lehre von der Liebe des Menschen zu dem einen Gott und der Liebe zu dem Nächsten hinweist.¹¹

1.2.3 Christen in den Prophetentraditionen

Nicht nur im Koran, sondern auch in den Aussprüchen des Propheten Mohammad (Hadith) wird an vielen Stellen auf die Haltung der Muslime gegenüber dem Christentum hingewiesen.¹² Aus der Vielzahl der von Muslimen als authentisch (arabisch: *ṣ aḥ īḥ*) angesehenen Überlieferungen seien hier nur einige wenige angeführt. Aus ihnen wird deutlich, dass die frühe muslimische Gemeinde Kenntnisse von den jüdischen und christlichen Ritualen hatte:

„Als die Muslime zuerst nach Medina kamen, versammelten sie sich zum Gebet nach Mutmaßungen (über die richtige Gebetszeit), wobei niemand eine entsprechende Ankündigung machte. Eines Tages debattierten sie über diese Frage. Da sagte ein Mann: Lassen uns hölzerne Klappern (*nāqūs*¹³) benutzen, wie es Brauch bei den Christen ist. Ein anderer sagte: Lassen uns das Horn eines Tiers nehmen, wie es die Juden haben. Aber Omar sagte: Können wir nicht jemanden hinausschicken, der zum Gebet ruft? Da sagte der Prophet: Bilal¹⁴, komm und rufe zum Gebet.“¹⁵

¹⁰ Koran, Sure 5, Al-Māida, Vers 73, s. a. Sure 2, Al-Baqara, Vers 116; Sure 4, Al-Nisā, Vers 171; Sure 5, Al-Māida, Verse 17, 51, 68; Sure 9, At-Tauba, Vers 3 ff.

¹¹ www.schariagegner.wordpress.com/page7/?archives-list: Ibn Bayyah, Abdallah, Vortrag im Ibn Abbas Institut vom 15. Dezember 2002.

¹² Zur Literatur über die westlichen Debatten über die Authentizität der Prophetentraditionen s. Heine, Peter: Einführung in die Islamwissenschaft. Berlin 2009, S. 46 - 51

¹³ Im modernen Arabisch bedeutet das Wort *Nāqūs* Glocke oder auch Gong.

¹⁴ Nach der Tradition war Bilal ursprünglich ein schwarz-afrikanischer oder äthiopischer Sklave, der über eine besonders laute Stimme verfügte, s. EI I S. 1215

¹⁵ Juynboll, G.H.A.: Encyclopaedia of Canonical Hadith. Leiden 2007, S. 231

Interessant ist auch eine Überlieferung über eine frühe Dialogerfahrung zwischen Muslimen und Christen. Da berichtet ein Bote, den Muhammad zu den Christen der Oase Nağrān gesandt hatte:

„Als ich nach Nağrān ¹⁶ kam, fragten mich die Leute nach der Bedeutung der Passage des Korans, die in Sure 19, 28 steht, dass die Leute Maria, als sie mit dem kleinen Jesuskind aus ihrer Zurückgezogenheit zu ihnen kam: O Schwester Aarons Nun lebte der Bruder von Moses doch sehr viel früher als Jesus! Da ich keine Antwort wusste, kehrte ich zum Propheten zurück und fragte ihn dazu. Der Prophet antwortete: In alter Zeit pflegten die Menschen ihre Kinder nach ihren Propheten und frommen Vorfahren zu benennen, die lange vor ihnen gelebt hatten.“ ¹⁷

Da vor allem für Muslime die früh-islamische Geschichte als paradigmatisch für die religiösen, aber auch für die gesellschaftlichen und politischen Regeln im Zusammenleben zwischen den Menschen angesehen wird, sei hier auf einige wenige Episoden aus dieser Periode des Islams hingewiesen, die die Beziehungen zwischen der islamischen Gemeinde und dem Christentum verdeutlichen. Auch hier kann nur auf ein einziges Beispiel aus der islamischen Frühzeit hingewiesen werden:

„Als der Emir Abudayfa ibn al-Yamān auf einem Kriegszug in Syrien inmitten seiner Truppen war, war er entsetzt über die verschiedenen Arten, in denen seine Soldaten und die aus Syrien den Koran rezitierten. Nach seiner Rückkehr ging er zu Osman und sagte zu ihm: Beherrscher der Gläubigen, du musst dich um das Problem der Gemeinschaft kümmern, ehe es zu großen Auseinandersetzungen kommt über die richtige Rezitation des Heiligen Buches ¹⁸, wie das bei Juden und Christen war. Osman schickte eine Botschaft an Hafza, die Tochter Omars und bat sie, die Blätter zu übergeben, auf denen die Fragmente des Korans notiert waren. Sie tat es.“ ¹⁹ Das Zitat verdeutlicht, dass die textgeschichtlichen Erfahrungen, die von Juden und Christen gemacht worden waren, den frühen Muslimen bekannt waren.

¹⁶ Najran war eine von Christen bewohnte Oase auf der Arabischen Halbinsel. Mit den Bewohnern dieser Oase schloss der Prophet Muhammad einen Vertrag ab, der in der Zukunft als Vorbild für die Beziehungen zwischen Christen und dem muslimischen Staat gelten sollte.

¹⁷ Juynboll, a.a.O. S. 7; von Muslimen wird diese Überlieferung auch verstanden als eine Erlaubnis, ihre männlichen Kinder nach dem Propheten Muhammad zu nennen.

¹⁸ Bei der Kontroverse ging es darum, dass die syrischen Soldaten den Koran nach der Weise des Ubayy ibn Ka'b rezitierten, die Soldaten aus dem Irak auf die Art von Abdallah ibn Mas'ud.

¹⁹ Juynbol a.a.O. S. 231 f

1.3 Die christliche Perspektive

Aus christlicher Sicht stammen die ersten dokumentierten Wahrnehmungen aus dem späten 7./frühen 8. Jahrhundert. In einem wahrscheinlich fiktiven Dialog setzt sich der Damaszener Christ Johannes Damaszenus (675 – 749) mit einem muslimischen Gesprächspartner auseinander. In diesem Text²⁰ werden zum ersten Mal Informationen über die dogmatischen Vorstellungen und rituellen Praktiken der Muslime für eine begrenzte orientalistisch-christliche Öffentlichkeit systematisch bekannt gemacht. Diese Kenntnisse gelangten nicht in die westliche Christenheit, die daher weiterhin in ihren Vorstellungen vom Islam ohne belastbare Informationen blieb. Die christliche Sicht auf die Welt teilte die Menschheit in Christen, Juden und Heiden ein. Später kamen hier noch Ketzer hinzu. Bei den Begegnungen mit Muslimen mussten die abendländischen Beobachter aber feststellen, dass die Muslime weder Juden noch Christen, aber auch keine Heiden waren. Daher kategorisierte man sie als Ketzer, eine Vorstellung, die in neueren Debatten um die Entstehung des Islams und die islamische Frühzeit auch heute noch auftaucht. Ein typischer Bericht- dem die Wahrheit nicht entspricht- über die Entstehung des Islams aus dem Mittelalter wird von Peter Heine verkürzt so dargestellt: „Einer der sieben Diakone Roms, mit Namen Nikolaus war exkommuniziert worden, da er verschiedene gotteslästerliche Handlungen begangen hatte. Er wurde in einen Turm gesperrt, wo er dann zu Tode kam. Sein Schüler, Maurus, aber sei bestrebt gewesen, seinen Lehrer zu rächen. Es gelang ihm, nach Arabien zu fahren, wo er sich in der Gegend von Mekka niederließ und einen heiligmäßigen Ruf erlangte... Von da an sei der christliche Glaube der Einwohner der Stadt Schritt für Schritt verdorben worden. Deshalb sei Mohammed als Prophet verehrt worden... Da die Christen bereits den Sonntag und die Juden

²⁰ Der Text des Dialogs von Johannes Damaszenus wurde von dem maronitischen Theologen und Professor für Religionswissenschaft an der Universität Münster, Theodor Adel Khoury, herausgegeben und kommentiert, der später ungewollt in die Debatte um Regensburgs Rede von Papst Benedikt XVI involviert wurde.

den Samstag als Feiertag begingen, hätten die Muslime den Freitag, den Tag der Venus, als Feiertag ausgewählt.²¹

Vor allem auf der iberischen Halbinsel war der Kontakt zwischen Muslimen und Christen nach der muslimischen Eroberung besonders intensiv. Hier wurde auch rasch die kulturelle und technologische Überlegenheit der Muslime gegenüber den Christen deutlich. Dies führte zu heftigen Klagen der christlichen Bischöfe wie Paul Alvarus, dem Bischof von Cordoba, der in einem Brief schrieb: „Die Christen lieben es, die Gedichte und Romanzen der Araber zu lesen. Sie studieren die muslimischen Theologen und Philosophen nicht, um diese zu widerlegen, sondern um ihr Arabisch korrekter und eleganter zu machen. Wo ist der Laie, der heute lateinische Kommentare zur Heiligen Schrift liest, oder der die Evangelien, Propheten und Apostel studiert? Alle begabten jungen Christen studieren mit Begeisterung die arabischen Bücher. Die christliche Literatur verachten sie und meinen, sie verdiene keine Aufmerksamkeit. Ihre (christliche) Sprache haben sie vergessen. Auf den, der einem Freund einen Brief in lateinischer Sprache schreiben kann, treffen tausend, die sich im Arabischen trefflich auszureden verstehen, und die in dieser Sprache bessere Gedichte verfassen als die Araber selber.“²²

Mit einer besseren Kenntnis der Glaubensvorstellungen der Muslime, stellte sich christlichen mittelalterlichen Gelehrten die Frage, warum Gott es zulasse, dass eine Gemeinschaft, die so weit vom Christentum entfernt sei, so viel Macht und Einfluss in der Welt gewinnen könne? Diese historische Erfahrung konnte im Mittelalter nicht mit wirtschaftlichen, technologischen oder politischen Argumenten erklärt werden. Vielmehr musste eine theologische Begründung gefunden werden. Gelehrte des christlichen Abendlands stellten daher fest, dass schon die Propheten des Alten Testaments vorausgesagt hatten, dass eine Gestalt, in der sie den Propheten Mohammed zu erkennen glaubten, erscheinen werde. Für Wilhelm von Tyrus (1130 – 1186) erfüllte sich die Prophezeiung über die Nachkommenschaft der Hagar in Mohammed. Er war von arabischer Nation aus dem Samen Ismaels, von dem im Buch Genesis XVI, 12 erwähnt wurde.²³ Die Adressaten des Werks konnten die Voraussage des

²¹ S. Heine, Peter: Die Kontinuität von Feindbildern, in: Afrika, Asien, Lateinamerika, 25 (1997), S. 303 – 310

²² Ders.a.o. S. 198

²³ Zitiert nach: Daniel, Norman: The Arabs and Medieval Europe. London 1975, S.38

Alten Testaments auf Muhammad beziehen. Auch Wilhelm von Auvergne (1180 – 1249) bezieht sich auf das Alte Testament, wenn er sagt: „Wisse zuerst, dass er (Mohammed) vom Samen Abrahams über Ismael stammt, der der Gründer der arabischen Nation war, wie Josephus sagt: Das entspricht dem Versprechen Gottes, der zu Abraham sagte: Ich will auch den Sohn der Nebenfrau zu einer großen Nation machen.“²⁴ Nach den Überzeugungen dieser Gelehrten war das Auftauchen Mohammeds Teil des göttlichen Heilsplans.

Es gab aber auch völlig andere Erklärungen für die militärischen und politischen Erfolge der Muslime. Über Jahrhunderte wurden ihre Macht und ihr Einfluss als Strafe Gottes für die Sünden der abendländischen Christen angesehen. Man war aber auch überzeugt, dass schlussendlich der Islam dem Christentum unterliegen würde. Ein König wurde erwartet, der sie besiegen könnte.

Kennzeichnend für das Christentum, vor allem des Abendlandes, war die Überzeugung, dass alle Menschen zu dieser Religion bekehrt werden müssten. Mission war vom Beginn der Geschichte des Christentums ein wichtiges Moment des religiösen Handelns. Vor allem seit dem 13. Jahrhundert gab es immer wieder christliche Priester und Mönche, die sich um eine Vermittlung des Christentums gegenüber aller Welt, auch und vor allem gegenüber den Muslimen, bemühten.

Hier sei nur auf Ricoldus de Monte Crucis (1243 – 1320) hingewiesen, der sich viele Jahre seines Lebens in Bagdad aufgehalten hatte. Er hatte den Islam aus dem direkten Kontakt mit den Muslimen kennen gelernt und hatte darüber einen höchst einflussreichen Bericht geschrieben. Über Bagdad sagte er: „Es begab sich, dass ich in Bagdad weilte ..., dass mich die Annehmlichkeiten des Gartens, in dem ich mich befand, entzückte. Denn er war wie das Paradies durch den Reichtum seiner Bäume und die Fruchtbarkeit und Mannigfaltigkeit seiner Früchte. Er war emporgewachsen und bewässert durch die Quellen des Paradieses und goldene Häuser wurden auf ihm errichtet Von Indien bis in die Gegenden des Westens beherrschen die Muslime in Frieden und ohne Widerstand die wunderbarsten Dinge und reichsten Königreiche, in denen es die schönsten irdischen Vergnügen gibt. Dort gibt es Berge von Salz, Springbrunnen von Öl, Manna vom Himmel, die Flüsse des Paradieses, aromatische Gewürze, kostbare Edelsteine, herrliche Weintrauben und köstliche Früchte.“²⁵ Mit dieser Beschreibung versucht Ricoldus zu erklären, warum viele Christen nach dem Sieg der Muslime in den Kreuzzügen nicht den Märtyrertod gewählt hatten, sondern zum Islam

²⁴ Zitiert nach derselben a.o. S.39

²⁵ Zitiert nach ders.a.o. S.40-41

konvertiert waren. Daneben sei auch die Niederlage der Kreuzfahrerheere als Gottesurteil aufgefasst worden. Für die zum Islam übergetretenen Christen habe der Sieg der Muslime den Beweis dafür geliefert, dass der Gott der Muslime der wahre Gott sein.²⁶

Neben den praktischen Erfahrungen des Aufenthalts in islamischen Ländern wurde von den Theoretikern der christlichen Missionsarbeit auch eine genauere Kenntnis der Glaubensvorstellungen der Muslime als Voraussetzung für einen Missionserfolg unter den Muslimen angesehen. Dass hier der Koran eine besonders wichtige Rolle spielte, war den abendländischen Gelehrten des Mittelalters bewusst. Eine der wichtigsten Persönlichkeiten in diesem Zusammenhang war der Abt des Zisterzienserklosters Cluny, Petrus Venerabilis (1092 – 1152). Er veranlasste nach einer Inspektionsreise zu Klöstern in Spanien, dass der Koran ins Lateinische übersetzt wurde.²⁷ Trotz zahlreicher Fehler und Ungenauigkeiten lag damit etwa ab 1143 eine erste Übersetzung des Korans in eine europäische Sprache vor, der vor allem seit der Erfindung des Buchdrucks noch etliche weitere folgen sollten. Auch der Gründer des Franziskanerordens, Franz von Assisi (1181 – 1226) forderte eine intensivere Kenntnis des Glaubenslebens der Muslime. Er selbst unternahm eine Missionsfahrt in das Ägypten der Mamlukenzeit. Trotz gegenteiliger bildlicher Darstellungen seines Lebens in manchen Kirchen des Franziskanerordens war seine Reise als Missionsunternehmen erfolglos. Die Forderung nach einer intensiven Auseinandersetzung christlicher Missionare mit der Dogmatik und praktischen Religiosität der Muslime war für die weiteren Beziehungen zwischen Christen und Muslimen von großer Bedeutung.²⁸

Für den weiteren Verlauf des christlich-islamischen Dialogs von großer Bedeutung war Nikolaus von Kues (gest. 1441), der als Bischof der südtiroler Stadt Brixen und Kardinal der römischen Kirche großen Einfluss hatte. Er setzte sich für das Gespräch mit Muslimen ein. „Nikolaus wird dabei nicht müde, nach immer neuen Möglichkeiten im Koran zu suchen, die sich – wie er meinte – als Anknüpfungspunkte eignen, um Muslimen den Weg zum christlichen Glauben zu ebnen.“²⁹ Trotz dieses interessanten methodischen Ansatzes

²⁶ Ders.a.o. 42-43

²⁷ Zu den Werken des Petrus Venerabilis s. Glei, Reinhold: Petrus Venerabilis. Schriften zum Islam. Altenberge 1985

²⁸ Hagemann, Ludwig: Christentum und Islam. Geschichte einer gescheiterten Beziehung. Darmstadt 2005, S. 39

²⁹ Hagemann a.O. S. 88

bedeutet die Haltung von Nikolaus von Kues auch einen gewissen Rückschritt gegenüber anderen Positionen. Er verstand den Islam nämlich nicht als eine eigenständige Religion, sondern als eine Weiterentwicklung nestorianischer, also häretisch-christlicher Glaubensvorstellungen. Die dogmatische Übereinstimmung zwischen Islam und nestorianischem Christentum bezog sich vor allem auf die Fragen zum Charakter der Person Jesu. Wie der Islam verstand auch Nestorianismus Jesus nicht als göttliche Person, sondern ausschließlich als menschliche. Nikolaus versuchte also, die biblischen Gehalte des Korans auf Übereinstimmungen mit christlichen Vorstellungen festzustellen. In seiner Koraninterpretation ging er von einer Art der geistigen Auseinandersetzung mit dem Text um, die als ‚pia interpretatione‘ bezeichnet wurde. Das bedeutet, dass er sich um eine wohlwollende und freundliche Auslegung des Korans bemühte. Er nannte seine Art mit dem Heiligen Buch der Muslime umzugehen auch ‚manuductio‘. Er wollte die Muslime also bei der Hand nehmen, um ihnen den christlichen Glauben näher zu bringen. Da einer der grundlegenden Unterschiede der dogmatischen Vorstellungen zwischen Christentum und Islam die christliche Trinität darstellt, spricht Nikolaus von einer ‚manuductio ad trinitatem‘, also einer Hinführung zur Überzeugung von der göttlichen Dreifaltigkeit.

In diesem Zusammenhang ist auch noch ein anderes Moment der Kontroverse zwischen Muslimen und Christen zu sehen, auf das Nikolaus von Kues eingegangen ist, nämlich die Frage nach der ‚unio hypostatica‘, also der Frage nach der Gottessohnschaft Jesu. Nikolaus war durchaus bewusst, dass es sich hier um die schwierigste und am stärksten vorhandene Kontroverse zwischen den beiden Religionen handelte. Denn die Zustimmung oder Ablehnung dieser Frage war natürlich eine Zustimmung oder Ablehnung der grundlegenden trinitarischen Gottesvorstellungen der katholischen Kirche. Die Frage nach dem Unterschied zwischen islamischen und nestorianischen religiösen Überzeugungen hat Nikolaus aber nicht zu einer endgültigen Entscheidung gebracht.

Eine auch in späteren Debatten um den Islam aus christlicher Perspektive immer wieder angesprochene Frage ist die nach den Realitäten des Paradieses. Nikolaus steht den lebensfrohen Beschreibungen des islamischen Paradieses mit einer starken kritischen Einstellung gegenüber. Jedoch versucht er auch in dieser Frage mit der ‚pia interpretatione‘ weiter zu kommen und nimmt die islamischen Paradiesvorstellungen als eine Möglichkeit, die

eschatologischen Aussagen des Korans mit denen der Bibel in eine gewisse Übereinstimmung zu bringen.³⁰

Bis in die Zeit des Nikolaus von Kues war die abendländische Christenheit vor allem eine katholische. Mit der Reformation veränderte sich nicht nur die abendländische Christenheit, sondern auch das Verhältnis der beiden nunmehr vorhandenen Konfessionen im Bezug auf den Islam. Auch hier kann nur auf einige wenige Beispiele hingewiesen werden. Martin Luther, der entscheidende Reformator interessierte sich lebhaft für den Koran. Auf Grund seines Gutachtens erlaubte der Rat der Stadt Basel dem Theologen und Orientalisten Bibliander (1504 – 1564) eine erste Koran Ausgabe drucken zu lassen. Luthers Interesse am Koran beruhte nicht auf einem Missionsgedanken. Seine Intention wird aus dem Satz deutlich: „Hab ich zeit so mus ichs ia verdeutschen auff das yederman sehe welch schendlich buch es ist.“³¹ Im Gegensatz zu Nikolaus von Kues, der trotz der osmanischen Gefahr für Süditalien den Dialog mit Vertretern des Islams betreiben wollte, stand Luther unter dem Eindruck der „Türkengefahr“, die dem christlichen Europa durch osmanische Truppen drohte. Doch auch Luther suchte, wie die mittelalterlichen Gelehrten vor ihm, nach einem heilsgeschichtliche Grund für den Erfolg der Türken. Luther sah in der Türkengefahr die Erfüllung einer Prophezeiung des Propheten Daniel, der das Kommen eines Tyrannen vorausgesagt hatte. Für ihn erschien dieser Tyrann gleich in zweifacher Gestalt, als der Türke, der die Christenheit mit dem Schwert zu vernichten trachtete, aber auch der Papst, der als die größere Gefahr die Christenheit von innen zu zerstören versuchte. Daneben verstand er die Türkengefahr aber auch als eine „Geisel Gottes“, durch die die Christen für ihre Sünden und Verfehlungen bestraft werden sollten.³²

1.4 Der interreligiöse Dialog unter Kaiser Akbar

Während im Westen das Interesse am Islam als religiösem System in der Folgezeit bei Katholiken wie Protestanten der Konfrontation zwischen den beiden christlichen Konfessionen weichen sollte, entstand unter der Herrschaft des Mogul-Kaisers Akbar (1552 – 1605) in Indien eine interessante, wenngleich singuläre Debatte zwischen den beiden Religionen, an der sich auch die Vertreter indischer Religionen beteiligten. Wohl zunächst aus

³⁰ Ders.a.o. S. 68 - 90

³¹ Bobzin, Hartmut: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Stuttgart 1995, S. 92

³² Bobzin ders. a.o.S.94

politischen Gründen kam er seinen mehrheitlich nicht-muslimischen Untertanen mit einer Reihe von Erleichterungen in deren religiöser Praxis entgegen. Gegen die muslimischen Gelehrten erklärte er sich zur höchsten und entscheidenden Autorität in allen religiösen Fragen in seinem Herrschaftsgebiet. Daraus entwickelte sich dann ein lebhaftes Interesse des Kaisers für den Religionsvergleich. Zu diesem Zweck gründete er ein ‚Ibadat-Khaneh‘ (Haus des Gottesdienstes), in dem Vertreter der verschiedenen Religionen ihre Glaubensvorstellungen darstellten und mit einander über sie debattierten. Auf christlicher Seite waren es Jesuiten, die an diesen Diskussionen teilnahmen.³³ Ergebnis der interreligiösen Gespräche war für Kaiser Akbar, dass alle Religionen Wahrheiten enthielten. Er propagierte daher eine neue, eklektische Religion, die er als ‚Din ilahi‘ (göttliche Religion) bezeichnete.³⁴

Das Vaticanum II und der Islam

Die geschichtliche Periode des europäischen Kolonialismus war keine Zeit des Dialogs zwischen Christentum und Islam. Zu sehr war die moderne Form der politischen und wirtschaftlichen Kontrolle vieler Regionen der Welt mit muslimischer Bevölkerung verwoben mit christlichen Missionierungsversuchen. Die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg fand dann für die Vertreter der großen Glaubengemeinschaften eine neue Situation. Sie sahen sich gemeinsam in der Konfrontation mit verschiedenen Formen des Säkularismus, der in der Form des Marxismus-Leninismus als direkte Bedrohung christlicher wie muslimischer Glaubensvorstellungen gesehen wurde. Christlich-muslimisches Dialogbemühungen wurden zu einem, wenn auch wenig bedeutenden Aspekt der Auseinandersetzungen des Kalten Kriegs. Immer wieder trafen sich muslimische und christliche Theologen und Politiker, die die Situation ihrer beiden Religionsgemeinschaften angesichts der Bedrohung durch den Kommunismus analysierten.³⁵

Bei diesen Debatten konnten sich die katholischen Theologen auf die wichtigen Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962 – 1965) beziehen. Zu den Ergebnissen dieses Konzils gehörte die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen unter dem Titel ‚Nostra Aetate‘, wo unter Punkt 3 auf die Haltung des Konzils

³³ MacLagan, Ernest: The Jesuits and the Great Mogul. London 1932

³⁴ Roychaudhuri, Mohamed: The Din-i Ilahi. Calcutta 1941

³⁵ Ein Beispiel für solche Dialoge ist: Khoury, Adel Theodor u.a. (Hg.): Renaissance des Islams. Weg zur Begegnung oder zur Konfrontation. Köln 1981, in dem eine Begegnungsveranstaltung der Konrad Adenauer-Stiftung dokumentiert wird.

gegenüber dem Islam eingegangen wird. Der Text stellt fest, dass die Muslime den Einen alleinigen Gott anbeten und sich bemühen, sich seinen Ratschlüssen zu unterwerfen. Sie verehrten Jesus als einen Propheten, wobei auch darauf hingewiesen wurde, dass sie ihn nicht als Gott anerkennen. Besonders wurde in dem Text die Verehrung der Muslime für die Jungfrau Maria betont. Die Erwartung des Jüngsten Gerichts und die muslimischen Glaubenspflichten des Gebets, des Fastens und des Almosengebens wurden besonders hervorgehoben. Die historischen Konflikte mit dem Islam wurden mit der folgenden Feststellung angesprochen: „Da es jedoch im Verlauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslimen kam, ermahnt die Heilige Synode all, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen.“³⁶

Die Päpste Paul VI und Johannes Paul II setzten bei zahlreichen Gelegenheiten die Bemühungen der Katholischen Kirche um eine Zusammenarbeit mit muslimischen Institutionen. Beeindruckt zeigten sich Muslime über eine Rede von Johannes Paul II vor Jugendlichen in Casablanca im Jahr 1985, wo er sagte: „Christen und Muslime haben viele Gemeinsamkeiten als Gläubige und als Menschen ... Jeder hofft respektiert zu werden als das, was er tatsächlich ist und für das, was er gewissenhaft glaubt. Wir wünschen, dass alle die Fülle der göttlichen Wahrheit erreichen mögen. Aber niemand kann das außer durch die uneingeschränkte Einhaltung des Gewissens, geschützt von äußeren Zwängen, welche unwürdig wären für die freie Huldigung der Vernunft und des Herzens, die charakteristisch für die Würde des Menschen sind. Das ist die wahre Bedeutung der religiösen Freiheit. ... Deshalb müssen wir auch jeden Menschen respektieren, lieben und ihm helfen, weil er ein Geschenk Gottes ist. ... Darüber hinaus sollten der Gehorsam gegen Gott und seine Liebe zum Menschen uns leiten, die Menschenrechte zu respektieren. Diese Rechte sind Ausdruck von Gottes Willen und den Forderungen der menschlichen Natur, wie sie von Gott geschaffen wurden. ... Deshalb erfordern Respekt und Dialog Gegenseitigkeit in allen Bereichen, vor allem in dem, was die Grundfreiheiten betrifft, insbesondere die Religionsfreiheit.“³⁷

³⁶ Der vollständige Text findet sich in den Konzilsdokumenten: Vatikanisches Konzil: Nostra Aetate. Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 28. 10. 1965, in: Der Heilige Stuhl, Web-Adresse www.vatican.va: Grundlegende Texte II

³⁷ Vöckin, H. (Hg.): Christliche Stimmen zum Dialog II. Ansprache von Johannes Paul II in Casablanca. Cibedo-Dokumentation. 29 (3) 1986.

Johannes Paul, der zweite Nachfolger auf dem Stuhle Petri, Papst Benedikt XVI verlangsamte das Tempo der Dialogbemühungen mit dem Islam. Mit seiner Regensburger Rede veranlasste er heftige Reaktionen in der islamischen Welt.

2. Papst Benedikt XVI, Leben und Werk

2.1 Familie, Kindheit und Jugend

Papst Benedikt XVI wurde als Joseph Ratzinger am 16. April 1927 in Marktl am Inn geboren. Er stammt aus einer einfachen, sehr frommen Familie. Sein Vater war ein Polizeibeamter, seine Mutter Hausfrau. Er hat einen Bruder, Georg (geb. 1924), der wie er Priester wurde und lange Jahre Domkapellmeister in Regensburg war und den Knabenchor der Domkirche, die Regensburger Domspatzen, zu internationaler Anerkennung führte.³⁸ Die Schwester, Maria, starb 1991. Nach der Pensionierung des Vaters siedelte die Familie nach Aschau am Inn, in der Nähe der Grenze zu Österreich nieder. Den Ort sieht Ratzinger als seine eigentliche Heimat an. Seine Ausbildung nach der Grundschule erhielt Ratzinger am Studienseminar der Erzdiözese München in Traunstein. Hier wurden die Seminaristen auf das Studium vorbereitet. Damit war der Weg zum Theologiestudium und zum Priestertum vorgezeichnet. Ratzinger zeichnete sich durch Fleiß und Intelligenz, aber auch durch Musikalität aus. Hier lernte er auch Klavier spielen.³⁹

Nach seiner Wahl zum Papst kam es zu Fragen in der Öffentlichkeit über die Zugehörigkeit Ratzingers zur Hitler-Jugend. Dokumente belegten, dass es sich bei der Aufnahme in die NS-Staatsjugend um einen Pauschalvorgang handelte, in dem alle 14-jährigen Jugendlichen in die HJ aufgenommen wurden. Gegen Ende des Krieges musste Ratzinger dann als Flakhelfer und

³⁸ Zuber, Anton: Der Bruder des Papstes – Georg Ratzinger und die Regensburger Domspatzen. Freiburg 2007.

³⁹ Für die Biographie Ratzingers im Allgemeinen s.: Ratzinger, Joseph: Aus meinem Leben (1927 – 1977). Stuttgart 1998.

im Reichsarbeitsdienst Dienst tun. Nach Ende des Krieges kam er kurzfristig in US-amerikanische Kriegsgefangenschaft, wurde aber bald entlassen und konnte 1946 am Gymnasium in Traunstein das Abitur ablegen. Ratzinger gehört also zu der Generation junger Deutscher, die durch den Zweiten Weltkrieg eine „unregelmäßige“ Bildungsbiographie aufweisen.⁴⁰

2.2 Studium und wissenschaftliche Karriere

Ratzinger nahm 1946 ein Studium der Theologie und Philosophie an der kirchlichen Hochschule in Freising auf, das er 1951 abschloss. In Freising wurde er auch, gemeinsam mit seinem Bruder Georg, zum Priester geweiht. Anschließend setzte er seine Studien an der Ludwig Maximilians-Universität in München fort, wo er schon 1953 mit einer Arbeit mit dem Titel: „Das Haus Gottes in der Lehre Augustins von der Kirche“⁴¹ zum Doktor der Theologie promoviert wurde. Die Wahl des Themas ist insofern interessant, als sie ein starkes Interesse Ratzingers für den strengen Kirchenlehrer Augustinus deutlich macht. An der gleichen theologischen Fakultät habilitierte er sich dann 1957 im Fach Fundamentaltheologie mit der Schrift „Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura“⁴². Das Verfahren verlief nicht ohne Schwierigkeiten, weil der eminente Dogmatiker Michael Schmaus⁴³ diese Arbeit ablehnte.

Schon ein Jahr nach seiner Habilitation wurde Ratzinger als 31-jähriger auf eine Professur für Dogmatik und Fundamentaltheologie an seiner alten Hochschule in Freising berufen. Dort blieb er aber nicht lange. Im Jahr 1959 übernahm er einen Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn. In die Zeit seiner Lehrtätigkeit fällt auch die Ernennung als Konzilstheologe des Zweiten Vatikanischen Konzils im Jahr 1962. Dabei gehörte er mit 35 Jahren neben Hans Küng und Karl Lehmann zu den jüngsten Beratern der ‚Konzilsväter‘ überhaupt. Der starke Einfluss der deutschen Bischöfe auf die Aussagen des Konzils in verschiedenen Bereichen, die den Eindruck und die Hoffnung vieler Katholiken auf eine Öffnung der Katholischen Kirche auf die Welt erweckten, ist auch auf Ratzinger zurückzuführen. Im Jahr 1963 ging Ratzinger an die katholisch-theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster auf ein Ordinariat

⁴⁰ Ratzinger, Joseph: „Aus meinem Leben (1927 – 1977)“ Stuttgart 1998, S. 24-34.

⁴¹ Die Dissertation erschien unter dem gleichen Titel in München im Jahr 1954.

⁴² Die Habilitationsschrift erschien unter dem gleichen Titel in München im Jahr 1959.

⁴³ S. Wassilowsky, Günther und Schmaus, Michael, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 7, Tübingen 2004, S. 930 und die dort angegebene Literatur.

für Dogmatik und Dogmen-Geschichte.⁴⁴ Diese Fakultät versammelte in der ersten Hälfte der 1960er Jahre die herausragenden modernen katholischen Gelehrten vielleicht der gesamten katholischen Welt. Zu ihnen gehörten Karl Rahner⁴⁵ und Johann Baptist Metz⁴⁶, oder der Religionswissenschaftler Anton Antweiler, bei dem sich dessen Nachfolger Theodor Adel Khoury⁴⁷ habilitierte. Khoury wurde ungewollt zu einem Ausgangspunkt der Kontroverse um die Regensburger Rede Benedikt XVI. Schon drei Jahre später folgte Ratzinger einem Ruf auf eine Professor für Dogmatik an der Universität Tübingen, wohin er auf Betreiben seines Freundes Hans Küng⁴⁸ berufen wurde. Die zweite Hälfte der 1960er Jahre war für die deutschen Universitäten eine Phase von Auseinandersetzungen zwischen der Professorenschaft und den Studierenden, die als die ‚Studentenrevolte‘ in die Wissenschafts- und Universitätsgeschichte eingehen sollte. Durch neue Protestformen wie Go-In, Sit-In oder Teach-In versuchten politisierte Studierende die Strukturen der Ordinarien-Universität zu verändern. Auch in Tübingen kam es zu entsprechenden Aktionen, von denen auch die Vorlesungen von Ratzinger betroffen wurden. Die Sprengung einer seiner Lehrveranstaltungen war für ihn ein einschneidendes Erlebnis, die seine Haltung gegenüber Liberalisierungsentwicklungen in der Gesellschaft, vor allem aber auch in der Kirche grundlegend veränderte. Die in ihm vielleicht schon in der Arbeit an seiner Dissertation über Augustinus angelegte konservative Grundtendenz, die durch die Aufbruchstimmung des Zweiten Vatikanums verdeckt war, kam nun wieder in den Vordergrund seines Denkens. Im Übrigen nahm er die erste Gelegenheit wahr, die Universität Tübingen zu verlassen. Im Jahr 1969 nahm er einen Ruf auf Ein Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an die Universität Regensburg an. Damit war er über viele Stationen wieder in seinem heimatlichen Bayern angelangt. Auch die räumliche Nähe zu seinem älteren Bruder Georg mag eine Rolle

⁴⁴ Damit kam Ratzinger an eine katholisch-theologische Fakultät, an der sein Münchener Widersacher Michael Schmaus von 1933 – 1946 gewirkt hatte.

⁴⁵ Über ihn s. Hilberath, Bernd Jochen: Karl Rahner, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 7. Tübingen 2004. S. 23 f und die dort angegebene Literatur.

⁴⁶ Über ihn s. u.a.: Peters, Tiemo Rainer: Johann Baptist Metz: Theologie des vermissten Gottes. Mainz 1993.

⁴⁷ Über ihn s. Heine, Peter: Zum 80. Geburtstag von Theodor Adel Khoury, in: Religionen unterwegs 16 (2010) S. 26 – 28.

⁴⁸ Zu Hans Küng s. Häring, Hermann u. Kuschel, Hans (Hersg.): Hans Küng. Leben und Werk. München 1978; Nowell, Robert: Hans Küng. Leidenschaft für die Wahrheit. Leben und Werk. Zürich. 1993; zu dem komplizierten Verhältnis zwischen Ratzinger und Küng s. Derwahl, Freddy: Der mit dem Fahrrad und der mit dem Alfa kam. Benedict XVI und Hans Küng. München 2006.

für seine Entscheidung gespielt haben. Dass er sich auf eine längere, vielleicht endgültige Verweildauer eingerichtet hatte, wird daraus deutlich, dass er am Rand von Regensburg ein Haus kaufte und eine Reihe von organisatorischen und universitätspolitischen Aktivitäten entwickelte wie die Beteiligung an der Gründung der Gustav Siewerth-Akademie⁴⁹ oder der Übernahme des Prorektorats der Universität. In Regensburg blieb Ratzinger bis 1977. In diesem Jahr wurde er zum Erzbischof von München und Freising ernannt.

2.3 Priesteramt

Im Jahr 1951 hatte Ratzinger die Priesterweihe empfangen. In den folgenden Jahren war er in verschiedenen Kirchengemeinden Bayerns als Seelsorger tätig. Man darf wohl davon ausgehen, dass es sich in diesen Fällen um Positionen handelte, die ihm die Möglichkeit boten, neben dem Gewinn an Erfahrung in der seelsorgerischen Praxis an seiner Dissertation zu arbeiten, eine Praxis, mit der in vielen deutschen Diözesen begabte junge Priester für eine akademische Laufbahn gefördert wurden. Während seiner Professorentätigkeit unterstützte er die Pfarren, in denen er wohnte. Vor allem aber konzentrierte er sich auf seine wissenschaftliche Arbeit. Vor allem war er, wie schon angesprochen, einer der jungen Konzilstheologen des Vaticanum II. Hier war er ein enger Berater des Kölner Erzbischofs, Joseph Kardinal Frings⁵⁰. Ratzinger verfasste einige der wichtigen, sich häufig mit der römischen Kurie kritisch auseinandersetzenden Reden für den Kardinal, der zu einer der entscheidenden Figuren des Konzils wurde. Da die Rolle Ratzingers bei den Interventionen von Frings bekannt wurde, gelangte er bald zu einer allgemeinen Bekanntheit innerhalb der katholischen Eliten. Im März 1977 wurde Ratzinger zum Erzbischof von München und Freising ernannt und erhielt im Juni des gleichen Jahres die Kardinalswürde, was der Bedeutung des Amtes des Münchener Erzbischofs entspricht. Als Kardinalerzbischof empfing er im gleichen Jahr den polnischen Episkopat. Das war auch die erste Begegnung mit Karol Wojtyła, dem späteren Papst Johannes Paul II. Mit der Position des Erzbischofs in München hatte Ratzinger wohl sein Lebensziel erreicht. Es gab zumindest schon in Bonn einige Beobachter, die meinten, dass er sehr eindeutig auf diese wichtige Position in der katholischen Kirche Deutschlands hinsteuere.

⁴⁹ Gustav Siewerth (1903 – 1963) war Philosoph und Theologe und befasste sich vor allem mit dem Werk des Thomas von Aquin. Über ihn s.: Pöggeler, Franz (Hersg.): Innerlichkeit und Erziehung. In memoriam Gustav Siewerth. Zum Gespräch zwischen Pädagogik und Theologie. Freiburg 1964.

⁵⁰ Über Kardinal Frings, s. Trippen, Norbert: Joseph Kardinal Frings. Bde. 1 – 2. Paderborn 2003 – 2005.

Schon kurz nachdem Johannes Paul II sein Pontifikat angetreten hatte, bat er Ratzinger, das Amt des Präfekten der Glaubenskongregation in Rom zu übernehmen. Der eigentliche Name dieser überaus wichtigen Institution der katholischen Kirche ist ‚Congregation pro Doctrina Fidei‘ (Kongregation für die Glaubenslehre)⁵¹. Sie besteht aus dem Kardinal-Präfekten als Vorsitzenden und mehreren Kardinälen und Bischöfen sowie einer Anzahl von Mitarbeitern. Ihre Aufgabe ist der Schutz der Glaubens- und der Sittenlehre der Kirche gegen Abweichungen und die Sorge um ein besseres Glaubensverständnis. Dies geschieht durch die Überprüfung der Schriften, die sich mit den entsprechenden Fragen befassen. Erkennt die Glaubenskongregation entsprechende Verfehlungen gegen die Lehren der Kirche, kann sie verschiedene Strafen aussprechen. Dazu kann das Verbot von Büchern, die Entziehung kirchlichen Lehrerlaubnis, ein Schweigegebot für die Autoren, aber auch die Exkommunikation stehen. Natürlich sind solche Strafen nur dann möglich, wenn die Bestraften sich innerhalb der Kirche befinden und den Bruch mit ihr vermeiden wollen. Nach einigem Zögern, das fast drei Jahre dauerte, und einer dringenden Intervention des Papstes entsprach Ratzinger der wiederholten Bitte von Johannes Paul II und übernahm die neue Position. Damit stand Ratzinger an der Spitze einer vatikanischen Behörde, die er während des Zweiten Vaticanums indirekt auf das heftigste angegriffen hatte. Der neue Präfekt nahm sein Amt mit Rigorosität war. Einige der von ihm vertretenen Entscheidungen wurden heftig kritisiert. Dazu gehört die Aufhebung der kirchlichen Lehrerlaubnis für seinen ehemaligen Kollegen Hans Küng oder die Verhängung eines Schweigegebots gegen die Vorkämpfer der Theologie der Befreiung, Leonardo Boff⁵². Seine Position zum innerchristlichen Dialog, in der er ausschließlich der katholischen Kirche das Prädikat „Kirche“ zuerkannte machte Ratzinger in dem viel debattierten Rundschreiben „Dominus Jesus“ deutlich. Der protestantische Theologe Friedrich Wilhelm Graf schrieb dazu:

„Im Land der Reformation hat der Präfekt der Glaubenskongregation vor allem mit der Erklärung „Dominus Jesus“ vom 6. August 2000 Ärgernis erregt. Die damals auf vielen Foren geführte Debatte hat begrüßenswerte theologische Klarheit befördert. Zwar können einzelne Getaufte anderer Konfession als ‚Brüder‘ und ‚Schwestern‘ angeredet werden. In einer höchst modernen Institutionentheorie hat das Lehramt aber darauf insistiert, dass die eine Kirche Jesu

⁵¹ Zur Funktion und der rechtlichen Bedeutung der Glaubenskongregation s. Böckenförde, Ernst Wolfgang: Die Verfahrensordnung der Glaubenskongregation von 1997, in: Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht 17 (1998) S. 810 – 812.

⁵² Zur Befreiungstheologie und zu Leonardo Boff s.: Matejka, Gottlieb: Zur Weltsituation der politischen Theologie mit besonderer Berücksichtigung von Leonardo Boff und Gustavo Gutierrez . Diss. Wien 1986.

Christi allein in der römisch-katholischen Kirche ‚subsistiert‘. Bedeutet dies eine Zweiklassen-Ekklesiologie, derzufolge die Christen in den nicht römischen ‚kirchlichen Gemeinschaften‘ erst dann wieder Glieder der wahren Kirche sind, wenn sie den Primat des Papstes anerkennen, das römisch-katholische Amtsverständnis teilen und die Eucharistie nur so empfangen, wie das Lehramt dies vorschreibt? Viele reformerische römisch-katholische Theologen haben diese Frage damals bejaht und Ratzinger eine klerikalarrogante Herabsetzung der leider getrennten protestantischen ‚Geschwister‘ vorgeworfen. Nicht wenige protestantische Universitätstheologen haben genau umgekehrt argumentiert und Ratzinger für wohltuende Präzision im ökumenischen Diskurs gedankt. Ratzinger ist kein Antiökumeniker, sondern genau umgekehrt ein offensiver Theoretiker ökumenischer Differenzhermeneutiker. Er will die Unterschiede zwischen den aus der Reformation hervorgegangenen ‚kirchlichen Gemeinschaften‘ möglichst scharf und präzise benennen, weil nur im harten Ringen um die Wahrheit sich Chancen möglicher konstruktiver Verständigung eröffnen.“⁵³

Die von Ratzinger während des Konzils angemahnte Öffnung und Transparenz der katholischen Kirche hat er insofern als Präfekt der Glaubenskongregation insofern vorangebracht, als er die Geheimarchive der Inquisition und der Indexkongregation im Vatikan zumindest teilweise für nicht-theologische Forscher geöffnet hat.⁵⁴

Papst Johannes Paul II ernannte Ratzinger 2002 zum Kardinaldekan und damit zum Vorsitzenden des Kardinalskollegiums. Die Ernennung erfolgte auf Grund der Wahl Ratzingers für diese Position durch die ranghöchsten Kardinäle des Kardinalskollegiums. Der Kardinaldekan hat keine Weisungsbefugnisse gegenüber den anderen Kardinälen und kann als ‚primus inter pares‘ bezeichnet werden. Er war seit Jahrzehnten der erste Deutsche in dieser Position. Mit dem Tod von Papst Johannes Paul II kam ihm eine besondere Aufgabe zu. Er hätte die Kardinäle, die den Nachfolger des Verstorbenen zu wählen hatten, vom Tod

⁵³ Graf, Friedrich Wilhelm: Kirchendämmerung. Wie Kirchen unser Vertrauen verspielen. München 2011, S. 115 f

⁵⁴ S. dazu: Godman, Peter: Die geheime Inquisition. Wiesbaden 2006.

des Papstes zu informieren und sie zum Conclave, dem Wahlakt, einzuladen. Er hatte auch die Begräbnisfeierlichkeiten für den verstorbenen Papst zu leiten. Nach einem bemerkenswert kurzen Conclave wurde Ratzinger schon im vierten Wahlgang gewählt. Er nahm den Papstnamen Benedikt XVI an. Er war nach 482 Jahren der erste deutsche Papst. Die deutsche Boulevard-Zeitung ‚Die Bild‘, feierte das Ereignis mit der Überschrift: „Wir sind Papst.“

Nach dem langen Pontifikat von Johannes Paul II nahm der neue Papst eine Reihe von personellen Veränderungen in der Kurie, der Leitung der katholischen Kirche vor, die zu einer Reihe von praktischen Problemen führten. Die neuen Funktionsträger hatten zwar das Vertrauen des Papstes, mussten sich aber in ihre neuen Positionen und die damit verbundenen Besonderheiten zunächst einarbeiten. So kam es zu manchen Missverständnissen und Ungeschicklichkeiten, zu denen auch die sogenannte ‚Regensburger Rede‘ des Papstes gehörte.

2.4 Die Regensburger Rede

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist ein als Vorlesung bezeichneter Vortrag von Benedikt XVI im Auditorium Maximum der Universität Regensburg, an der er seine wohl glücklichsten Jahre als akademischer Lehrer verbracht hatte und an der er immer noch als Honorarprofessor korporationsrechtlich Mitglied des Lehrkörpers ist. Die Reise, die einen durchaus auch privaten Charakter hatte, fand vom 9. bis 14. September 2006 statt. Natürlich konnte diese Reise des Oberhauptes der katholischen Kirche, der sich viele Bayern zugehörig fühlen, nicht ohne den entsprechenden offiziellen und kirchlich bedeutsamen Kontext stattfinden. Es gab staatliche Empfänge durch die Spitzen des Freistaats Bayern und die Honorationen der Städte, die er besuchte. Daneben spielte auch die Betonung der besonderen, immer noch sehr barocken Form des Katholizismus in Bayern durch den Papst eine besondere Rolle. Das kam vor allem bei dem Besuch des Marienheiligtums in der Wallfahrtsstätte Altötting zum Ausdruck. Für den Papst persönlich waren aber wohl der Besuch des Grabes seiner Eltern und das Zusammentreffen mit seinem Bruder Georg ⁵⁵ in Regensburg von besonderer Bedeutung. Die Stadt Regensburg war lebhaft auf den Besuch des Papstes

⁵⁵ Ratzinger hatte Johannes Paul II häufiger um Entlassung aus seinem Amt als Präfekt der Glaubens - kongregation gebeten, um in sein Haus nach Regensburg zurückzukehren. Häufig hatte er sich schon von seiner Tätigkeit in Rom nach Bayern zurückgezogen. Ein Grund mag gewesen sein, dass er sich um seinen älteren Bruder, der erhebliche Sehschwierigkeiten hatte, kümmern wollte. Inzwischen ist Georg Ratzinger nach Rom in den Vatikan übersiedelt und gehört zur ‚päpstlichen Familie‘.

eingestellt. Die Stadt war geschmückt. Von kritischen Reaktionen auf den Besuch war nichts zu beobachten.⁵⁶

2.4.1 Die Rede

Die Überschrift des Vorlesung des Honorarprofessors Josef Ratzinger, Papst Benedikt XVI, lautete: Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen.⁵⁷ Hauptthema war nicht das Verhältnis von Christentum und Islam oder ein Vergleich zwischen dem christlichen und islamischen Gottesbild. Die Vorlesung kreiste vielmehr um eines seiner Lieblingsthemen, nämlich die alttestamentliche Gottesoffenbarung und ihren Bezug auf das griechische Logosdenken, also eine besondere Beziehung zwischen biblischem Glauben und Vernunft. Diese versuchte er gegen eine ‚Enthellenisierung‘ des Christentums von der Reformationszeit über die liberale Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts bis zur gegenwärtigen Inkulturation als bleibend zu verteidigen. So stellte er fest:

„Die Grundentscheidung, die eben den Zusammenhang des Glaubens mit dem Suchen der menschlichen Vernunft betrifft, gehört zu diesem Glauben selbst und sind seine ihm gemäße Entfaltung.“⁵⁸

Die Überlegungen des Papstes mündeten dementsprechend in einem Appell, angesichts der gegenwärtigen ‚Pathologien‘ der Religion und der Vernunft den Vernunftbegriff wie den Vernunftgebrauch über positivistische Engführungen hinaus auszuweiten, gerade im Interesse der Begegnung mit anderen Kulturen:

„Eine Kultur, die dem göttlichen Gegenüber taub ist und Religion in den Bereich der Subkultur abdrängt, ist unfähig zum Dialog der Kulturen.“

Zentrales Thema der Rede war also die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glauben. Die folgende Kontroverse mit der muslimischen Welt entstand an einer im Zusammenhang mit der Gesamtkonzeption der Vorlesung eher peripheren Aspekts. In einem kurzen Abschnitt bezieht sich Benedikt XVI auf ein Werk des aus dem Libanon stammenden Münsteraner Theologen und Religionswissenschaftler Theodor Adel Khoury, der den Dialog des byzantinischen Kaisers Manuel II Palaeologos wohl um 1391 im Winterlager in der Nähe

⁵⁶ Persönliche Information von Herrn Prof. Heine, der zufällig einen Tag vor dem Besuch von Benedikt XVI in Regensburg Station gemacht hatte.

⁵⁷ Für den vollständigen Text der Rede s. den Anhang S.204

⁵⁸ Vgl. zu diesem Text R. Guardini, Der Tod des Sokrates. Mainz – Paderborn 1987⁵ S. 218 – 221.

der späteren türkischen Hauptstadt Ankara mit einem gebildeten Perser über Christentum und Islam und die Wahrheit der beiden Religionen geführt haben soll. Der Teil der Vorlesung, der die muslimische Welt besonders erregte, ist ein Zitat des byzantinischen Kaisers, der zu seinem wahrscheinlich fiktiven Gesprächspartner sagte:

„Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten.“⁵⁹

2.4.2 Die Reaktionen auf muslimischer Seite

Die ersten Reaktionen auf muslimischer Seite auf diesen Teil der Rede waren sehr heftig. Die Aufregung steigerte sich auch, weil der Vatikan sich auf die ersten kritischen Stimmen von muslimischer Seite gar nicht äußerte. Dies wurde als eine weitere Missachtung angesehen. Spätere Analysen haben gezeigt, dass der Vatikan die Schwere des Vorgangs nicht erkannt hatte. Der Papst hatte soeben einen neuen Pressesprecher bestimmt, der sich erst in sein neues Amt einfinden musste. Der Papst selbst hatte sich unmittelbar nach seiner Rückkehr nach Rom in seine Sommerresidenz nach Castel Gandolfo begeben, wo er über die sich anbahnende Aufregung offenbar nicht sofort informiert worden war. So vergingen einige Tage, bis er sich beim sonntäglichen Angelus-Gebet äußerte und darauf hinwies, dass es ihm völlig fern gelegen habe, den Propheten des Islams beleidigen zu wollen.

Zunächst stellt sich die Frage, warum der Papst sich in seinen Ausführungen auf einen Text bezog, der schon einige Jahrzehnte zuvor publiziert worden war und warum er ihn in dieser Form tatsächlich hielt. Der Editor des Textes, Adel Theodor Khoury, hatte seine Edition des Textes schon viele Jahre vor der Rede des Papstes in Regensburg veröffentlicht. Sie war eine von zahlreichen Editionen zur Geschichte des christlich-islamischen Dialogs, die Khoury im Verlauf der ersten Phase seiner wissenschaftlichen Tätigkeit vorgelegt hatte.⁶⁰ Es stellt sich die Frage, wie der Papst, der sich während seiner akademischen Tätigkeit kaum mit Fragen des christlich-islamischen Dialogs auseinandergesetzt hatte, ausgerechnet auf den Text, den Khoury ediert hatte, gekommen war. Nach einem Bericht des Spiegels⁶¹ hatte der Papst im Jahr nach seiner Wahl u.a. alle die katholischen Universitätstheologen zu sich nach Castel

⁵⁹ S. den Anhang S.204

⁶⁰ s. die Veröffentlichungen von Theodor Adel Khoury

⁶¹ Der Spiegel Nr. 38 / 2011, S.24: Putinisierung der Kirche, Zugriff 19.09.2011

Gandolfo eingeladen, die sich im Laufe seiner akademischen Tätigkeit bei ihm habilitiert hatten. Einer vor diesen Schülern hatte als Gastgeschenk die Edition des Dialogs des byzantinischen Kaisers mit seinem muslimischen Widersacher von Khoury als Gastgeschenk mit nach Castel Gandolfo mit gebracht. Berichtet wird, dass dieser schon einige Jahre alte Text bis dahin von niemandem gelesen worden war. Denn die Seiten waren noch nicht aufgeschnitten worden. Die einzelnen Bogen hatten also noch ihre ursprüngliche Form. Der Papst war also der erste, der diese spezielle Ausgabe des Textes von Khoury tatsächlich gelesen hat. Khoury, der sich seit der Mitte der 1970er Jahre intensiv um die Dialog zwischen Christen und Muslimen eingesetzt hatte, sah sich also plötzlich in einem politischen Kontext, für den er weder verantwortlich war, noch der seinen Intentionen als Förderer des islamisch-christlichen Dialogs entsprach. Es gehört zu den persönlichen Besonderheiten des Papstes, dass er nach der Verstärkung der Kritik an seiner Reden aus muslimischer Perspektive, bei denen auch Khoury namentlich angesprochen worden war, den inzwischen pensionierten, aber immer noch wissenschaftlichen früheren Kollegen kontaktierte und sich für die verkürzte Zitation seiner Arbeit entschuldigte⁶². Eines der Missverständnisse zwischen dem Papst und seinen muslimischen Kritikern war, dass letztere das Zitat der Aussagen des byzantinischen Kaisers durch den Papst als eine originäre Aussage Benedikt XVI zu seiner Haltung zum Islam verstanden. Die Feststellungen des Vatikans, dass es sich bei diesen Aussagen nur um eine Zitierung eines älteren Textes gehandelt habe, wurden von den muslimischen Kritikern nicht zur Kenntnis genommen. Der Papst versuchte die entstandenen Missverständnisse zu beheben, indem er zunächst die Botschafter der islamischen Staaten bei Heiligen Stuhl, also dem Vatikan, zu sich einlud und in seiner Rede eine Klarstellung seiner Regensburger Äußerungen versuchte. Als sich die Reaktionen aus der islamischen Welt auf die Regensburger Rede weiter verstärkten, sah sich der Papst veranlasst, seine Position gegenüber den Muslimen zu verdeutlichen.

Zunächst aber einige Bemerkungen zur Entstehung der entsprechenden Passage der Regensburger Rede. Im Frühsommer 2005 hatte Benedikt XVI die Theologen zu sich nach Castel Gandolfo eingeladen, die sich bei ihm in seiner Zeit als Professor in Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg habilitiert hatten. Geplant war ein lockeres, an die längsten vergangenen akademischen Verfahren aus der Perspektive der Vergangenheit betrachtetes Zusammenkommen gedacht. Einer der Gäste des Papstes hatte, möglicherweise der Kuriosität

⁶² Persönliche Informationen von Prof. Dr. Peter Heine aus Gesprächen mit Professor Theodor Adel Khoury aus dem Jahr 2007

halber ein in Frankreich erstandenes Werk als Gastgeschenk mitgebrachte, das Jahrzehnte zuvor erschienen war, aber bisher von niemandem gelesen worden war. Denn das Buch war noch immer nicht aufgeschnitten. Das bedeutet, dass das Buch gebunden war, aber bis dahin an seinen Falzen immer noch zusammenhing. Diese Praxis der Buchproduktion hängt damit zusammen, dass Buchkäufern die Möglichkeit bleiben sollte, die von ihnen erstandenen Bücher in einer Form binden zu lassen, die den Vorgaben ihrer privaten Bibliotheken entsprachen.⁶³

2.4.3 Reaktionen auf die Kritik von Muslimen

Auf die Kritik an den Worten Benedikt XVI gab es eine Vielzahl von Reaktionen aus unterschiedlichen Quellen. So meinte der türkische Journalist Mehmet Yilmaz, dass aus dem Text der Papstrede, dass sich der Redner klar von den Aussagen des byzantinischen Kaisers distanziert habe.⁶⁴ Der Sprecher des Vatikans, Lombardi, machte deutlich, dass es dem Papst darum gegangen sei, religiös motivierte Gewalt zurückzuweisen. Es habe ihm ganz fern gelegen, die Gefühle von Muslimen zu verletzen. Er habe vielmehr, auch im Bezug auf den Islam, die westliche Kultur davor gewarnt, „das Heilige herabzuwürdigen.“⁶⁵ Auch Adel Theodor Khoury, den der Papst zitiert hatte, nahm Benedikt XVI in Schutz, meinte aber, dass das Zitat hätte präzisiert werden müssen, um Missverständnisse zu vermeiden.⁶⁶ Der Philosoph Kurt Flasch warf dem Papst ungenaue Interpretationen und ein falsches Kant-Zitat vor.⁶⁷ Von protestantischer Seite verwies der Theologe Rolf Schieder darauf hin, dass der Papst nicht nur der islamischen, sondern auch und vor allem der protestantischen Theologie mangelnde Vernunftbildung vorgeworfen haben.⁶⁸

⁶³ Persönliche Mitteilung von Prof. Heine, der mit einigen Schülern von Joseph Ratzinger persönlich seit vielen Jahren bekannt ist.

⁶⁴ Der Spiegel: Türkischer Kritiker hatte die Rede nicht gelesen, S.46, 16. September 2006.

⁶⁵ n-tv.de Lombardi erklärt Papstrede, 15. September 2006, dazu: www.Vatican.Va

⁶⁶ Der Papst hatte in einem Telefongespräch mit Khoury sein Bedauern um die entstandenen Unstimmigkeiten, von denen auch Koury betroffen war, zum Ausdruck gebracht. Persönliche Mitteilung von Prof. Heine.

⁶⁷ Berliner Zeitung: Vernunft ist keine Jacke, Essay von Kurt Flasch, S.16. 22.September 2006.

⁶⁸ Berliner Zeitung: Wann protestieren die Protestanten?, Artikel von Rolf Schieder,S.22. 23. September 2006.

Auf diese unterschiedlichen ersten Reaktionen antwortete der Vatikan mehrfach. In einer im Namen des Papstes veröffentlichten Stellungnahme erklärte Kardinalstaatssekretär Tarcisio Bertone⁶⁹:

„Im Hinblick auf das Urteil des byzantinischen Kaisers Manuel II Palaiologos, das von ihm in der Vorlesung von Regensburg angeführt wurde, hatte und hat der Heilige Vater nicht die Absicht gehabt, es sich in irgendeiner Weise zu eigen zu machen, sondern er bediente sich dessen, um daraus in einem akademischen Kontext – wie sich bei der aufmerksamen Lektüre des gesamten Textes der Regensburger Rede zeigt – einige Reflexionen zum Verhältnis von Religion und Gewalt im Allgemeinen zu entwickeln. Diese Überlegungen mündeten in einer entschiedenen Zurückweisung von religiösen Motivationen von Gewalt, woher auch immer sie kommen“.⁷⁰

Bei einer späteren Gelegenheit bezeichnete Kardinal Bertone den ‚Fall Regensburg‘ als ein ‚archäologisches Relikt‘. Der Papst habe bewiesen, dass er für einen wahren Dialog mit dem Islam offen sei. Man habe den Eindruck, dass bereits ein Jahrtausend seit dem ‚Missverständnis‘ vergangen sei. Die Reise des Papstes in die Türkei⁷¹ sein für den Heiligen Vater sehr anstrengend gewesen. Er habe damit aber deutlich gemacht, dass ihm das Gespräch mit den Muslimen viel bedeute.’

Im Dezember 2006 erschien der offizielle und mit Anmerkungen versehene Text der Regensburger Rede. Die kritisierten Sätze werden folgendermassen abgewandelt: „Ohne sich auf Einzelheiten wie die unterschiedliche Behandlung von ‚Schriftbesitzern‘ und ‚Ungläubigen‘ einzulassen, wendet er sich in erstaunlich schroffer⁷² ‚für uns unannehmbar schroffer‘ (dies als entscheidende die Erläuterung gegenüber dem ursprünglichen Text) Form ganz einfach mit der zentralen Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt überhaupt

⁶⁹ Tarcisio Kardinal Bertone SDB wurde am 2. Dezember 1934 in Romano Canavese, Provinz Turin, Italien geboren, ist amtierender Kardinalstaatssekretär und Kardinalkämmerer der römisch-katholischen Kirche.

⁷⁰ news.stjosef.at: Papst Benedikt bedauert Fehlinterpretation seiner Aussagen zum Islam, 15. September 2006

⁷¹ S. weiter unten

⁷² Die Formulierungen muss erstaunen, befand sich doch der byzantinische Kaiser in einer ständigen militärischen Auseinandersetzung mit verschiedenen muslimischen Staaten. Dass wir es bei dem Text von Manuel II ohnehin mit einem Text unter Propagandaaspekten zu tun haben, ist in den gesamten Debatten werden von Benedikt XVI noch seinen Kritikern angesprochen worden. Der a-historische Ansatz mag viel zum beiderseitigen Missverstehen beigetragen haben.

an seinen Gesprächspartner.“⁷³ In den Fußnoten wird ebenfalls darauf hingewiesen, dass der Papst das Missverständnis bedauere und sich das Zitat nie zu eigen machen wollte, sondern lediglich auf den wesentlichen Zusammenhang zwischen Glaube und Vernunft hinführen wollte und Ehrfurcht gegenüber dem Koran empfindet.⁷⁴

2.4.4 Reaktionen auf die Stellungnahmen des Vatikans

Auf der Internetseite des amerikanischen muslimischen Magazins ‚Islamica‘ wurde am 14. Oktober ein offener Brief an den Papst veröffentlicht; in der Januar-Ausgabe 2007 des Magazins erschien eine ausführliche Analyse und ein Kommentar zu der Rede. Der offene Brief akzeptierte die Klarstellung des Papstes, kritisierte aber auch Irrtümer im päpstlichen Verständnis des Korans und der islamischen Philosophie. Unterzeichnet war der Brief von 38 Imamen und bedeutenden Muslimischen Gelehrten. Unter ihnen waren die Großmuftis ⁷⁵ von Ägypten, Russland, Bosnien, Kroatien und der Türkei.⁷⁶ Andere bekannte Zentren islamischer Gelehrsamkeit fehlten aber. Der offene Brief wurde von den Unterzeichnern aber vor allem als eine Aufforderung zu einem ‚ehrlichen Dialog‘ verstanden.

Viel schärfer äußerte sich der Revolutions- Führer der Schiiten in Iran, Ayatollah Ali Khamenei. ⁷⁷ Er führte aus, dass die Regensburger Rede als „letztes Glied eines Komplotts für einen Kreuzzug“ verstanden werden müsse.⁷⁸ Der iranische Präsident Ahmadinejat zeigte

⁷³ Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Herder Verlag, Freiburg/Breisgau 2006, (Text der Vorlesung und Kommentare von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury und Karl Lehmann)

⁷⁴ S. im Anhang, die reduzierte Rede des Papstes Benedikt XVI S. 213

⁷⁵ Zum Begriff des Großmuftis s. Thomas Patrick Hughes, Lexikon des Islam, München 1995, ORBIS Verlag, s.auch Dr. Ali Gomaa „Sina‘a al-fatwa“, Kairo 2008

⁷⁶ KATH.NET Muslimische Theologen und Großmuftis akzeptieren Papst-Klarstellung, 14. Oktober 2006; ISLAM.DE_[1] Deutsche Übersetzung des offenen Briefs

⁷⁷ Wie weit seine religiöse Autorität geht, muss jedoch angesichts der noch immer vorhandenen Krise der Marja‘iyya in Frage gestellt werden. Über Ayatollah al-Khamenei gibt es eine umfangreiche Literatur; s. hier z. B.: Ende-Steinbach: Islam in der Gegenwart. 5.Auflage, München 2005

⁷⁸ Vergleichbar radikal äußerte sich auch ein Vertreter der radikal-islamischen Organisation al-Qaida in einer Videobotschaft, die auf dem italienischen Privaten TV-Sender TG 5 ausgestrahlt wurde. Darin wurden Morddrohungen gegen den Papst ausgesprochen. Er wurde in eine Reihe mit dem amerikanischen Präsidenten George W. Bush und dem britischen Premierminister Tony Blair gestellt. Für das Angelus-Gebet am 17. September 2006 wurden daraufhin die Sicherheitsmassnahmen erhöht.

sich dagegen durch die Richtigstellungen des Vatikans zufriedengestellt.⁷⁹ Auch sein Vorgänger im Amt, Khatami äußerte sich moderat und warnte vor einem überhasteten Urteil. Zunächst solle man doch die vollständige Rede des Papstes lesen, ehe man sich zu dem Text äußere. Folgerungen wie sie zu Zeit gezogen würden, kämen von „uninformierten und fanatischen Menschen.“⁸⁰ Khatami machte auch darauf aufmerksam, dass er den Papst persönlich getroffen habe und beschrieb ihn als einen gebildeten und geduldigen Menschen.⁸¹ Bemerkenswert ist die Reaktion eines reformorientierte, in Frankreich lebenden Autors, Abdelwahab Meddeb (geb. 1946 in Tunis)⁸², der den Papst beschwor:

“Er darf keinesfalls den Disput abmildern und sich einschüchtern lassen. Er hat sich bereits zu sehr entschuldigt.“

Am 13. Oktober 2007 veröffentlichten 138 muslimische Gelehrte einen umfangreichen Brief unter dem Titel ‚Ein gemeinsames Wort von uns an Euch‘ an die führenden Persönlichkeiten der großen christlichen Konfessionen, in dem sie zu einem Dialog über Gemeinsamkeiten der beiden Religionen aufforderten. Der Brief ist deshalb zunächst von Bedeutung, weil sich hier zum ersten Mal ein großer Teil der Vertreter der großen muslimischen Gemeinschaften und Rechtsschulen, allerdings von Repräsentanten der bedeutenden Azhar-Universität in Kairo abgesehen, zu einem gemeinsamen Schritt zum Dialog mit Vertretern des Christentums zusammengefunden hatten. Dieser Brief und seine Unterzeichner sollen im Folgenden im Mittelpunkt der Betrachtungen stehen.

2.5 Wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit der Regensburger Rede

Nach dem Eklat um das Zitat wurde die Rede des Papstes in Regensburg Thema verschiedener und Disziplinen übergreifender wissenschaftlicher Debatten. Neben Theologen wie Karl Kardinal Lehmann, der direkt involvierte Theodor Adel Khoury und die Soziologin

⁷⁹ Zeit online: Ahmadinaschad: „Wir respektieren den Papst.“ Artikel vom 19. September 2006. Zugriff am 23. November 2006.

⁸⁰ Wenn man hier auch eine kritische Haltung im Bezug auf Ayatollah Khamenei vermutet, ist man sicher nicht weit von der Wahrheit entfernt.

⁸¹ www.Vatikan .Va : Die Stimme des Papstes und der Weltkirche. Zugriff 18.09.2006

⁸² Meddeb, der aus einer tunesischen Gelehrtenfamilie stammt und in Frankreich und Spanien lebt, gilt als ein besonders scharfer Kritiker des radikalen, aber auch des orthodoxen Islams. Daher ist ihm schon mehrfach von seinen Gegnern Apostasie vorgeworfen worden. Wie bei manchen anderen muslimischen Kritikern wird er mit dem Tod bedroht.

und Präsidentin der Viadrina-Universität in Frankfurt/Oder, Gesine Schwan⁸³, ...⁸⁴ Jobst Paul vom Institut für Sprach- und Sozialforschung in Duisburg stellte die Rede des Papstes in den Kontext seines wissenschaftlichen Oeuvres von seiner Antrittsvorlesung in Rom im Jahr 1959 bis zu dem Text ‚Dominus Jesus‘ aus dem Jahr 2000. Unter Berücksichtigung von kirchenpolitischen und theologischen Aspekten kommt der Autor zu dem Schluss:

„Die Regensburger Rede erscheint als Indiz für die Zuspitzung eines innerkirchlichen Konflikts zwischen Unvereinbarem, zwischen jesuanischem und thomistischem Religionsverständnis, zwischen christlich-jüdischer Ethik und kirchlicher Macht in Zeiten kirchlichen Machtverlusts.“⁸⁵

Die Reduzierung der Rede des Papstes auf das Zitat des byzantinischen Kaisers in seiner Auseinandersetzung mit dem Islam fand sehr viel mehr Beachtung als die Frage, warum sich Benedikt XVI überhaupt diese Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam als Beispiel ausgesucht hat und nicht etwa die zahlreiche Beispiele mehr oder weniger fiktiver direkter Auseinandersetzung zwischen dem Islam und Vertretern der katholischen Kirche. Man vermutet, dass diese Auswahl im Zusammenhang mit der bevorstehenden Reise des Oberhauptes der katholischen Kirche zu einem Besuch des Ökumenischen Patriarchen als Oberhaupt der orthodoxen Kirche steht. Benedikt XVI nimmt damit Bezug auf eine kirchenpolitische Situation in der Ostkirche, in der der byzantinische Kaiser dem Patriarchen gegenüber weisungsbefugt war. Der Papst als Führer der westlichen Kirche stellt damit die Unterschiede der katholischen Lehre gegenüber den protestantischen und der islamischen heraus. Zugleich weist er auf die Gemeinsamkeiten mit den Lehren der orthodoxen Kirche hin. Damit ist die Regensburger Rede in ihrer Intention ein Beleg für das Interesse des Papstes, mit der orthodoxen Kirche zu einer wie auch immer gearteten Verständigung zu kommen. Sie ist insofern eine kirchen-diplomatische Äußerung in Richtung der orthodoxen Kirche, bei der die möglichen Empfindlichkeiten von Muslimen überhaupt nicht in Betracht gezogen worden sind. Auch die ist ein Beleg für die internen administrativen Schwierigkeiten, die mit dem Beginn des Pontifikats Benedikt XVI verbunden waren. Einige Kenner des christlich-

⁸³ Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Text der Vorlesung und Kommentare von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury und Karl Lehmann. Regensburg 2006

⁸⁴ Dohmen, Christoph: Die ‚Regensburger Vorlesung‘ Papst Benedikts XVI im Dialog der Wissenschaften. Regensburg 2007

⁸⁵ Krebs, Wolfgang: Das Papstzitat von Regensburg. Benedikt XVI im ‚Kampf der Kulturen‘. Berlin 2007, S. 24

islamischen Verhältnisses im Vatikan hatten das Risiko des Zitats für die Beziehungen gesehen, aber wohl nicht gewagt, den Papst auf die Problematik hinzuweisen.⁸⁶

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die Formulierungen des Papstes im Zusammenhang mit dem Zitat zu ungenau waren, um in der Verbreitung durch die internationalen Medien in ihrer eigentlichen Intention bekannt gemacht zu werden. Die nachträglichen Versuche, den Zitatcharakter der Äußerung zu verdeutlichen, erhielten längst nicht mehr die öffentliche Aufmerksamkeit wie die ersten Meldungen. Die Richtigstellungen wurden medial überdeckt durch die heftigen Reaktionen der muslimischen Welt. Die Kontroverse hatte aber unter verschiedenen Aspekten auch etwas Gutes. Für den administrativen Apparat des Vatikans bedeutete sie, dass die Aussagen des Papstes genauer vorbereitet wurden, auch wenn es immer wieder einmal Pannen gegeben hat.⁸⁷ Vor allem aber wurde der Dialog der katholischen Kirche mit dem Islam in einem Maß befördert, wie es ohne den Eklat kaum der Fall gewesen wäre.

2.5.1 Benedikt XVI Ansprache vor den Botschaftern muslimischer Länder und Vertretern von muslimischen Gemeinden in Italien

Am 25. September 2006 reagierte der Papst persönlich ausführlich auf die muslimischen Reaktionen im direkten Gespräch. Er hatte dazu die beim Heiligen Stuhl akkreditierten Botschafter islamischer Staaten⁸⁸ und Vertreter muslimischer Gemeinden in Italien eingeladen. Der Papst wandte sich an den Präsidenten des päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog, Kardinal Paul Poupard und seine muslimischen Gäste und führte dann aus:

„Ich freue mich, Sie zu dieser Begegnung zu empfangen, die ich gewünscht habe, um die Band der Freundschaft und Solidarität zwischen dem Heiligen Stuhl und den muslimischen Gemeinschaften in der Welt zu stärken. Ich danke Herrn Kardinal Paul Poupard Für die Worte, die er soeben an mich gerichtet hat, sowie Ihnen allen, die Sie meiner Einladung gefolgt sind.

⁸⁶ Ders.a.o. S. 33

⁸⁷ Ein Beispiel ist die Aufhebung der Exkommunikation für den der Pius-Bruderschaft angehörnden Bischof Williams im Jahr 2010.

⁸⁸ Beim Heiligen Stuhl akkreditiert sind Botschafter von Ägypten, Irak, Iran, Libanon, Marokko und der Türkei. Vertreten ist auch die Mission der Palästinensischen Behörde. Akkreditiert ist auch Aserbaidshan. Die Vertretung wird durch die aserbaidshanische Botschaft in Bern wahrgenommen.

Die Umstände, die unsere Begegnung veranlasst haben, sind bekannt. Ich hatte bereits im Verlauf der vergangenen Woche Gelegenheit, näher darauf einzugehen. Heute möchte ich in diesem besonderen Rahmen noch einmal meine ganze Hochachtung und meinen tiefen Respekt für die muslimischen Gläubigen Ausdruck verleihen und dabei an die Worte des Zweiten vatikanischen Konzils erinnern, die für die katholische Kirche die ‚magna charta‘ des islamisch-christlichen Dialogs darstellen.

„Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und den in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie bemühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft.“⁸⁹ Mit Entschiedenheit dieser Perspektive folgend, hatte ich von Beginn meines Pontifikates an Gelegenheit, meinen Wunsch zum Ausdruck zu bringen, weiterhin Brücken der Freundschaft zu den Angehörigen aller Religionen zu bauen, wobei ich besonders meine Wertschätzung für die Entfaltung des Dialogs zwischen Muslimen und Christen bekundete.⁹⁰ Wie ich im vergangenen Jahr in Köln⁹¹ unterstrichen habe, darf, der interreligiöse Dialog zwischen Christen und Muslimen nicht auf eine Saisonentscheidung reduziert werden. Tatsächlich ist er eine vitale Notwendigkeit, von der zum großen Teil unsere Zukunft abhängt.⁹² In einer Welt, die vom Relativismus geprägt ist und allzu oft die Transzendenz aus der Universalität der Vernunft ausschließt, bedürfen wir dringend eines echten Dialogs zwischen den Religionen und den Kulturen, der uns helfen kann, alle Spannungen in einem Geist fruchtbarer Zusammenarbeit gemeinsam zu überwinden. Das von meinem Vorgänger, Papst Johannes Paul II. Werk fortsetzend, wünsche ich daher zutiefst, dass die vertrauensvollen Beziehungen, die sich seit vielen Jahren zwischen Christen und Muslimen entwickelt haben, nicht nur fortbestehen,

⁸⁹ Vgl. Kapitel 1, S.13

⁹⁰ Der Papst bezieht sich hier auf seine Ansprache an die Vertreter verschiedener Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sowie anderer religiöser Traditionen, s. Osservatore Romano, deutsch, vom 20. 5. 2005, S. 8

⁹¹ Der Papst bezieht sich hier auf seine Predigten bei dem Weltjugendtag, der er kurz nach seiner Wahl besucht hatte.

⁹² Ansprache an die Vertreter muslimischer Gemeinden, in Osservatore Romano, deutsch, vom 20. 8. 2005, S. 11

sondern sich in einem Geist des aufrichtigen und respektvollen Dialogs weiterentwickeln; eines Dialogs, der auf eine immer wahrheitsgemäßere gegenseitige Kenntnis gründen muss, die mit Freude unsere gemeinsamen religiösen Werte anerkennt und die Unterschiede in loyaler Haltung respektiert.

Der interreligiöse und interkulturelle Dialog ist notwendig, um gemeinsam die von allen Menschen guten Willens so sehr ersehnte Welt des Friedens und der Brüderlichkeit zu erbauen. Diesbezüglich erwarten unsere Zeitgenossen von uns, ein beredtes Zeugnis, um allen den Wert der religiösen Dimension des Daseins zu zeigen. Auch müssen Christen und Muslime in Treue zu den Lehren ihrer je eigenen Traditionen lernen zusammenzuarbeiten, wie das bereits in verschiedenen gemeinsamen Erfahrungen geschieht; das ist notwendig, um sich vor jeder Form von Intoleranz zu schützen und jeder Manifestation von Gewalt entgegenzutreten. Und wir, die religiösen Autoritäten und politisch Verantwortlichen, müssen sie in diesem Sinne leiten und ermutigen; denn selbst wenn es ‚im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslimen kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen‘.⁹³

Die Lehren der Vergangenheit sollen uns daher helfen, noch Wegen der Versöhnung zu suchen, um im Hinblick auf eine fruchtbare Zusammenarbeit im Dienste der ganzen Menschheit in der Achtung vor der Identität und Freiheit eines jeden zu leben. Wie Papst Johannes Paul II in seiner denkwürdigen Ansprache an die Jugend in Casablanca in Marokko erklärte, ‚Achtung und Dialog verlangen Gegenseitigkeit in allen Bereichen, vor allem in Fragen der Grundfreiheiten, und hier im besonderen der Religionsfreiheit. Sie begünstigen den Frieden und die Verständigung der Völker.‘⁹⁴

Liebe Freunde, ich bin zutiefst davon überzeugt, dass es sich in der Situation, in der die Welt sich heute befindet, unerlässlich ist, dass sich Christen und Muslime gemeinsam einsetzen, um den zahlreichen Herausforderungen entgegenzutreten, vor denen die Menschheit steht, insbesondere was die Verteidigung und Förderung der Würde des Menschen sowie der sich

⁹³ Auch hier zitiert der Papst aus der Erklärung ‚Nostra Aetate‘ des Zweiten vatikanischen Konzils, vgl. Kapitel 1

⁹⁴ Ansprache an die muslimische Jugend, 20. 8. 1985, in Osservatore Romano vom 4. 10. 1985, S. 13

daraus ergebenden Rechte betrifft.⁹⁵ Während die gegen den Menschen und gegen den Frieden gerichteten Bedrohungen zunehmen, bekunden Christen und Muslime dadurch, dass sie sich die zentrale Bedeutung der menschlichen Person anerkennen und sich beharrlich dafür einsetzen, dass deren Leben stets geachtet wird, ihren Gehorsam gegenüber dem Schöpfer, der will, dass alle in der Würde leben, die er ihnen geschenkt hat.

Liebe Freunde, ich wünsche von Herzen, dass der barmherzige Gott unsere Schritte leite auf den Wegen eines aufrichtigeren gegenseitigen Verständnisses. ZU diesem Zeitpunkt, da für die Muslime der geistliche Weg des Fastenmonats Ramadan beginnt, richtig ich an alle meine herzlichen Wünsche, verbunden mit dem Wunsch, dass der Allmächtige ihnen ein ruhiges und friedliches Leben gewähre. Der Gott des Friedens erfülle Sie sowie die Gemeinschaften, die Sie vertreten mit dem Reichtum seines Segens.“⁹⁶

Dass die Rede des Papstes in seiner Sommerresidenz in Castelgandolfo stattfand, zeigt die Dringlichkeit, die Benedikt XVI der Aufklärung der Missverständnisse durch die Regenburger Rede und der Präzisierung seines Standpunktes gegenüber dem Islam zumaß. Castelgandolfo ist nicht unbedingt der Ort, an dem der Papst grundlegende Themen gegenüber der Öffentlichkeit darlegt. Vielmehr ist es der Ort des Urlaubs für den Papst. In seinen Ausführungen wies er mehrfach auf die Haltung des Zweiten vatikanischen Konzils zum Islam hin und bezog sich ausführlich auf Äußerungen seines Vorgängers, Johannes Paul II, der in seinem langen Pontifikat mehrfach Länder mit muslimischer Mehrheit besucht hatte und mit seinen Initiativen für gemeinsame Gebete der Vertreter verschiedener Religionen in Assisi für die Verständigung zwischen diesen Aufsehen erregt hatte.

⁹⁵ Der evangelische Theologe Friedrich Wilhelm Graf weist auf die Problematik der häufigen Bezugnahme auf die Menschenrechte und die Menschenwürde durch die Kirchen hin: „Nicht selten lässt sich dabei ein imperialistischer Gestus der Begriffsbesetzung beobachten, etwa indem die ‚Menschenwürde‘ zu einer genuin oder gar exklusiv christlichen Idee erklärt und damit eine speziell christliche Deutungsmacht reklamiert wird.“ S. Graf, Friedrich Wilhelm: Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen. München 2011, S.93

⁹⁶ Text unter ‚Begegnung mit muslimischen Botschaftern‘ Vatican. Va. Zugriff 26. 3. 2011

2.5.2 Die Reaktion von Prof. Dr. Mahmud Zakzouk zur Rede des Papstes

Eine der interessantesten Reaktionen von Einzelpersonen aus dem islamischen Bereich stammt von dem zeitweiligen Dekan der Azhar-Universität und langjährigen Minister für religiöse Angelegenheiten in Ägypten, Mahmud Zakzouk.

Zakzouk hatte nach einer traditionellen muslimischen Ausbildung an der Azhar-Universität in München Philosophie studiert und war dort mit einer Arbeit, in der er die Haltungen des großen muslimischen Gelehrten Abu Hamid al-Ghazali und des eminenten Scholastikers Thomas von Aquin verglichen hatte, promoviert worden. Er ist daher mit den katholischen Traditionen und Denkweisen vertraut und hat in den Jahren nach seinem München-Aufenthalt immer wieder seine Kontakte zum deutschen Theologen und Philosophen verstärkt und das Gespräch mit ihnen gesucht.⁹⁷

Zakzouk stellte zu den Ausführungen des Papstes in Regensburg in einem Text, der vor allem für die arabisch-muslimische Öffentlichkeit gedacht war, fest:

„Selten hat eine Vorlesung so viel Aufmerksamkeit in aller Welt erhalten wie die des Papstes vom 12. September 2006 in Regensburg. Genau einen Monat später haben 38 muslimische Führer Benedikt XVI in einem offenen Brief geantwortet. Sie sprechen für einen nicht unerheblichen Teil des Islams, ihr Wort hat Gewicht. Sie halten sich nicht mit verbindlichen Höflichkeiten auf und scheuen bei allem Respekt nicht Widerspruch und Kritik. Sie erinnern sehr zu Recht an die globale Verantwortung, die Christen und Muslime schon auf Grund ihres

⁹⁷

Hinweis Prof. Heine

Anteils an der Weltbevölkerung tragen. Ihr können beide nur gerecht werden, wenn sie sich zusammentun, über das zu sprechen, was sie im Innersten religiös bewegt, in gesellschaftlicher Verantwortung. Fünf Bereiche sind in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung.

Mancher mag denken, die dargelegte Unterscheidung im Schriftverständnis sei ein innertheologisches Problem, das für die Gesellschaft ohne Bedeutung ist. Das zeigt die Entstehung des Begriffs Fundamentalismus. Er ist zunächst nicht, wie man denken könnte, zur Charakterisierung bestimmter Richtungen im Islam geprägt worden. Man hat vielmehr damit bestimmte Richtungen im Protestantismus bezeichnet, die auf einem wortwörtlichen, zeitenthobenen Verständnis der Bibel bestanden. Im Verständnis von Schrift und Tradition werden die Weichen gestellt für die Fähigkeit einer Religion, sich zu verändern und in einen Dialog einzutreten. Hier entscheidet sich die Vereinbarkeit von Religion und moderner Kultur, die Möglichkeit einer Inkulturation. Ohne Klärung der hermeneutischen Grundfragen wird eine Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der modernen Welt nicht gelingen.

Christen haben die Idee der Menschenrechte lange Zeit bekämpft. Das Lehramt der katholischen Kirche zählte sie noch im 19. Jahrhundert zu den unseligen Irrtümern der Moderne. Es verteuflte nicht wenige Theologen, die Kirche und Moderne auszusöhnen versuchten als ‚Modernisten‘ und entzog ihnen die Lehrerlaubnis. Katholiken haben also keinen Grund, die muslimische Position heute mitleidig zu belächeln. Es dauerte immerhin bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962 – 1965), ehe die katholische Kirche ihre Ablehnung des Menschenrechtsdenkens grundsätzlich und verbindlich revidierte. Seither ist sie zu einer entschiedenen Befürworterin und Verteidigerin der Menschenrechte geworden, zumal durch den verstorbenen Papst Johannes Paul II (1978 – 2005).

Nicht wenige Katholiken empfanden die Kehrtwende als Verrat an der überlieferten Lehre und warfen dem Konzil vor, sich dem Diktat des modernen Ungeistes unterworfen zu haben. Ihre Vorwürfe gleichen denen aus der islamischen Welt. Manches spricht dafür, dass sie auf ähnlichen Missverständnissen beruhen. Die Anerkennung der Menschenrechte bedeutet nicht, sie über das göttliche Recht zu setzen. Der vom Vatikanum II vollzogene Positionswechsel in dieser Sache kam nicht von ungefähr. In einer Neubesinnung auf die christlichen Quellen und unter dem Eindruck der ‚Zeichen der Zeit‘ (säkulare Kultur) erkannte man, dass die Menschenrechte nicht einfach nur menschliches Recht sind. Gott selbst hat sie dem Menschen auferlegt. Deshalb vor allem verdienen sie unbedingten Respekt sowohl von Seiten des Staates als auch von Seiten der Kirche.

Menschenrechte und göttlichen Recht lassen sich nicht gegeneinander ausspielen. Die Menschenrechte bilden eine Mindestnorm, die die Würde des Menschen als Geschöpf Gottes wahrt. Sie anzuerkennen und zu beachten bedeutet also nicht anderes, als gehorsam dem Willen Gottes zu sein. Nur mangelnde Einsicht kann befürchten lassen, Umgekehrt ist zu fragen, ob sich der unbedingte Geltungsanspruch der Menschenrechte ohne religiöse Verankerung durchhalten lässt.

Wenn Christen sich heute in aller Welt für die Achtung der Menschenrechte einsetzen und auch von den Muslimen erwarten, dass sie die Menschenrechte uneingeschränkt anerkennen, dann nicht, um sie ihrer eigenen Kultur zu entfremden und sie zu verwestlichen. Sie tun das, weil sie dem Islam einen Lernprozess zutrauen, den sie selbst leidvoll durchgemacht haben. Das Wort ‚Islam‘ bedeutet bekanntlich Hingabe an den Willen Gottes. Wenn die Menschenrechte dem Willen Gottes entsprechen, dann verpflichtet der Islam selbst dazu, sie gemeinsam mit allen Menschen guten Willens anzuerkennen.“⁹⁸

Zum Staatsverständnis führt Zakzouk dann aus:

„Im christlich-islamischen Dialog spielt die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Staat eine wichtige Rolle. Im Islam ist es verboten, beide Bereiche von einander zu trennen. Umgekehrt ist diese Trennung ein ganz wesentliches Kennzeichen der westlichen Moderne und wird (wie die Menschenrechte) als ein zivilisatorischer Fortschritt gewertet, der auf keinen Fall aufgegeben werden darf.

Die Christen haben aus der Geschichte bittere Erfahrungen gewonnen und aus den Konfessionskriegen nach der Reformation und nicht zuletzt aus den totalitären Diktaturen des 20. Jahrhunderts gelernt. Beides liegt zeitlich weit auseinander, sachlich berührt es sich: Einmal werden der Religion Grenzen gesetzt, zum anderen dem Staat. Das geschieht aus der Überzeugung, diese wechselseitige Begrenzung diene beiden Seiten, vor allem aber dem friedlichen Zusammenleben der Menschen. Der Versuch, christliche Staaten zu errichten, ist unter hohen Kosten gescheitert. Nichts spricht dafür, dass es islamischen Staaten anders gehen wird.

Der springende Punkt dabei ist in diesem Fall das Verständnis der Menschenrechte. Es kann aus christlicher Perspektive nicht nachdrücklich genug betont werden, dass weder Kirche noch Staat die Menschenrechte gewähren. Es handelt sich um angeborene und

⁹⁸ Zakzouk, Vortrag. Tagung: Menschenrechte ohne die monotheistischen Weltreligionen? Katholische Akademie in Berlin e.V., 17 – 18 September 1999, s.dazu: Al-Islam wa Qadayah Al-Hiwar, Der Islam und die Fragen des Dialogs. Kairo 2003..S. 97-99

unveräußerliche Rechte der Menschlichen Person, wie zu Beginn aller Menschenrechtserklärungen und –konventionen immer wieder gesagt wird.“⁹⁹

Die Texte von Mahmud Zakzouk zeigen seine intensive Auseinandersetzung mit den christlichen, besser katholischen Positionen zu den Menschenrechten und der Frage der Trennung von Staat und Kirche, also der Säkularisation.¹⁰⁰ Ergänzend kann dazu angeführt werden, dass die verschiedenen großen muslimischen Schriftsprachen keinen eigenen Begriff für Säkularisation haben. Im Arabischen spricht man von der ‚Trennung von Staat und Kirche‘ (fisāl baina-l-kanīsa wa-d-daula), ähnlich verhält es sich im Persischen. Dabei tritt an die Stelle der Trennung von Staat und Religion der Begriff der Trennung von Staat und ‚Kirche‘. In dem Land mit einer überwiegenden muslimischen Bevölkerungsmehrheit, in dem die Trennung von Staat und Religion über Jahrzehnte Teil der Verfassungswirklichkeit war, in der Türkei, musste für das entsprechende Wort eine Anleihe aus dem Französischen gemacht werden, wobei mit ‚Laylik‘ vom Französischen ‚laïcité‘ auch noch ein anderer schärferer Begriff Verwendung fand. Bemerkenswert an diesem Text ist, dass Zakzouk von der Unausweichlichkeit von Säkularisierungserscheinungen auch für den Islam ausgeht.

2.6 Ğihād-Debatten

In den verbalen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen hat die Frage nach der Gewalt in der Religion immer eine zentrale Rolle gespielt und tut dies auch heute noch. Benedikt XVI war auf diese Thematik in Regensburg ebenfalls eingegangen und die von Muslimen kritisierten Teile seiner Ausführungen hatten sich gerade um die Gewaltfrage und den Ğihād gedreht. Der schon ausführlich zitierte ägyptische Dekan der Azhar-Universität.

⁹⁹ Gegen die Einladung des Schariafreundes Zakzouks nach Osnabrück wurde vorab Protest laut, trefflicher Protest wurde vom »Bundesverband der Bürgerbewegungen zur Bewahrung von Demokratie, Heimat und Menschenrechten e.V.« (BDB)« in Form einer Presseerklärung formuliert.

¹⁰⁰ Zum Begriff Säkularisierung s. Graf Friedrich Wilhelm, Säkularisierung/Säkularisation, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Band 7. Tübingen 2004, S. 773 – 782. Zur Auseinandersetzung um die Säkularisation im Islam s. auch: Nagel, Tilman: Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze zu einer Säkularisation, in: Studien zu Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler. Leiden 1981, S. 275 – 289; Wielandt, Rotraud: Zeitgenössische ägyptische Stimmen zur Säkularisierungs- problematik, in: Die Welt des Islams 22 (1982/84) S. 117 – 133; Esposito, John u.a.: Islam and Secularism in the Middle East. New York 2000

Mahmud Zakzouk, hatte auch zu dieser Frage Stellung bezogen. Er weist darauf hin, dass es zunächst einmal zahlreiche Missverständnisse hinsichtlich des Begriffs gibt. In den deutschen Debatten ist häufig von ‚Heiliger Krieg‘ die Rede. Im Arabischen gibt es drei Begriffe: Harb, Ġihād und Qitāl, die alle die Bedeutung von militärischer Auseinandersetzung haben können. Als Analogie-Bildung zu den im Alten Testament beschrieben ‚Kriegen Jahwes‘, die ein Mittel der göttlichen Heilgeschichte darstellen und durch die Jahwe sein erwähltes Volk führte, entstand im Deutschen als Übersetzung von ‚Ġihād‘ der Begriff ‚Heiliger Krieg‘.¹⁰¹ Nach muslimischer Auffassung ist der Ġihād kein ‚heiliger‘ Krieg. Das gilt auch dann, wenn der Krieg zum Schutz eines islamischen Landes gemäß den religiös und international anerkannten Rechten geführt werden muss. Denn Kriege sind nach islamischer Auffassung nie heilig; selbst wenn es sich um einen Verteidigungskrieg handelt, ist er doch nichts anderes als ein notwendiges Übel. Zakzouk weist darauf hin, dass es im Arabischen die Worte Harb und Qitāl gibt. In einer Rückübersetzung aus dem Deutschen ist der Heilige Krieg dann al-Harb al-muqaddas. In dieser Weise wird er auch in der arabischen Literatur, die sich mit dem europäischen Begriff auseinandersetzt, verwendet.

Zakzouk weist im Übrigen darauf hin, dass das Wort ‚Harb‘ nur vielmal im Koran erwähnt wird, einmal in einem übertragenen Sinn. Die anderen drei Stellen lassen das Wort nicht im Sinne von ‚Heiliger Krieg‘ verstehen.¹⁰² „Entgegen der Missdeutung des Phänomens Ġihād (äußerster Einsatz für etwas) im Sinne von ‚Heiliger Krieg‘ und dem Versuch, Ġihād mit Zwangsbekehrung zum Islam in Verbindung zu bringen und entgegen dem Missbrauch von Ġihād in der Geschichte und sogar in der Gegenwart, lehnen muslimische Gelehrte grundsätzlich und für alle Zeiten jede Verbindung zwischen Gewaltanwendung und Da‘wa (einladende Darbietung der islamischen Lehre) ab. Der Koran enthält schließlich eine Sure, die dem, der im Kampf für Allah stirbt, das Paradies und im Paradies den Vorrang vor denen verspricht, die zuhause sterben. Neben diesem allgemeinen Hinweis finden sich im Koran auch Stellen, die den Begriff ‚Ġihād‘ direkt verwenden. Diese Stellen werden im Westen oft als religiöse Quellen für das Phänomen der Selbstmordattentäter, welche es fast nur in islamischen Gesellschaften gebe, verstanden. Die islamische Da‘wa hat die Funktion einer Darbietung (‘arad) und nicht eines Zwangs (ikrah). Diese Feststellung beruht auf Aussagen

¹⁰¹ Zur Begriffsgeschichte des ‚Heiligen Kriegs‘ im Zusammenhang mit dem Islam s. Noth, Albrecht: Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum. Bonn 1966; für aktuellere Debatten s. Peters, Rudolph: Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History. Leiden 1979

¹⁰² Koran, Sure 2, Al-Baqara, Vers 279; Sure 5, Al-Ma‘ida, Vers 64; Sure 8, Al-Anfāl, Vers 57; Sure 47, Muhammed, Vers 4

des Korans, der Sunna und der Geschichte des Islams sowie darauf, dass das Phänomen ‚Ġihād‘ bereits in der mekkanischen Periode der Offenbarung des Korans, in der an keine kriegerische Auseinandersetzung, auch nicht mit den Polytheisten, gedacht werden konnte. Vielmehr verstand man darunter den friedlichen geistigen Einsatz mittels der Heiligen Schrift für den Monotheismus. Natürlich war in dieser Zeit der Krieg als Selbstverteidigung innerhalb festgelegter Grenzen erlaubt.

Zakzouk weist verschiedentlich darauf hin, dass jeder Zwang zur Annahme des Islams absolut verboten durch den Koran in dem viel zitierten Satz „la ikraha fi-d-din“ (Es gibt keinen Zwang in der Religion).¹⁰³ Natürlich kann eine Religion wie der Islam nicht auf den Anspruch zur Verbreitung seiner Lehren verzichten. Dazu sagt der Koran:

„Rufe zum Weg deines Herrn mit Weisheit und mit schöner Ermahnung und streite mit ihnen (den Ungläubigen) in bester Weise.“¹⁰⁴

In diesem Vers werden die Grundsätze der religiösen Verkündigung niedergelegt, die für alle Zeiten gültig sind. Die Betonung auf Freundlichkeit und Taktgefühl und damit auf den Gebrauch der Vernunft in religiösen Diskussionen mit Anhängern anderer Glaubensrichtungen stimmt völlig mit dem Satz des Korans überein:

„Lass den gläubig sein, der will, und den ungläubig sein, der will.“¹⁰⁵

Der Islam setzt also die freie Entscheidung des Menschen und die innere Glaubensüberzeugung als Bedingung für die Annahme des Islams voraus. Schließlich ruft der Koran den Propheten und die Muslime auf:

„Rufe (die Menschen) mit Weisheit und einer guten Ermahnung auf den Weg deines Herrn und streitet mit ihnen auf eine mögliche gute Art.“¹⁰⁶

Daneben finden sich weitere 120 Stellen im Koran, die betonen, dass die Grundregel bei dem Aufruf zum Islam darin besteht, dass man ruhig, freundlich und mit Weisheit und liebevoller Ermahnung argumentiert und dann die letztliche Entscheidung zum Glauben den Menschen selbst überlässt.

„Kehren sie sich (vom Glauben) ab, so haben wir dich nicht als deren Wächter entsandt. Deine Pflicht ist nur Verkündigung. Wenn Wir dem Menschen von unserer Barmherzigkeit zu

¹⁰³ Koran, Sure 2, Al-Baqara, Vers 190, die Negation la wird in diesem Fall mit einem indeterminierten Akkusativ verbunden, was dann als eine generelle Verneinung zu verstehen ist.

¹⁰⁴ Koran, Sure 16, An-Naḥl, Vers 125

¹⁰⁵ Koran, Sure 18, Al-Kahf, Vers 29

¹⁰⁶ Koran, Sure 16, An-Naḥl, Vers 125

kosten geben, so freut er sich über sie. Doch wenn ein Unheil sie um dessentwillen trifft, was ihre Hände vorausgeschickt haben, - siehe, dann ist der Mensch undankbar.“¹⁰⁷

Den Muslimen wird auch eingeschärft für den Fall, dass sie die Regierungsgewalt ausüben, nicht widerrechtlich Klöster, Kirchen und Synagogen niederzureißen, sonst würden es ihnen die anderen mit gleicher Münze heimzahlen und ihre Moscheen zerstören. Daraus ist zu schließen, dass auch aus muslimischer Sicht ungerechtes Handeln zu immer neuen Konflikten führt. Prof. Zakzouk weist auf das Versprechen Gottes hin, den Muslimen zu helfen, wenn diese sich dafür einsetzen, Unfrieden und Aggressionen zu beenden. Wenn einer von ihnen Unrecht erdulden müsse, so werde Gott etwas für ihn tun. Muslime sollten für die, die sie verfolgen, auch beten. Allah möge sie in die Lage versetzen, ihren Verstand zu gebrauchen. Tritt trotz allem noch keine Ruhe und kein Frieden ein, müssen die Muslime sich schließlich verteidigen. Gott habe den Krieg u.a. aber nur erlaubt, um Unfrieden aus der Welt zu schaffen. Wenn Verfolgung (fitna¹⁰⁸) oder Aggressionen beendet seien, gebiete Gott den Muslimen, alle Maßnahmen gegen die Feinde einzustellen. Wenn Religionsfreiheit gewährt werde, sollten keinerlei Kriege mehr geführt werden. Dabei bezieht sich Zakzouk auf die Koranstelle:

„Und kämpft gegen sie, bis es keine Verwirrung (mehr) gibt und die Religion Allah gehört. Wenn sie aber aufhören, soll es keine Gewalttätigkeit geben, außer gegen diejenigen, die Unrecht tun.“¹⁰⁹

Darüber hinaus weist Zakzouk auf weitere Anweisungen des Korans hin. Krieg ist dann zulässig, wenn der Feind zuerst angreift. Wenn gegen ein Volk Krieg geführt wird, so ist nicht jeder Angehörige dieses Volkes ein Feind. Wer aber alle Angehörigen des Volkes als Feinde behandelt, der überschreitet die Grenzen und dies gefällt Gott nicht.¹¹⁰ Ein weiteres Gebot lautet, dass man den Krieg beschränken muss. Es ist nicht erlaubt, zur Bestrafung des Feindes den Krieg auszuweiten.¹¹¹ Des Weiteren ist es verboten, in der Nähe von Gotteshäusern Krieg zu führen, es sei denn, der Feind zwingt dazu. Dadurch soll vermieden werden, dass die Gotteshäuser zu Schaden kommen. Auch der Prophet Mohammed gebot den Angehörigen seines Heeres, Gotteshäuser und Kirchen zu schützen, sie keinesfalls zu beschädigen oder gar

¹⁰⁷ Koran, Sure 42, Aš-Šura, Vers 48

¹⁰⁸ Fitna bedeutet eigentlich Heimsuchung.

¹⁰⁹ Koran, Sure 2, Al-Bakara, Vers 193

¹¹⁰ Koran, Sure 2, Al-Bakara, Vers 194

¹¹¹ Koran, Sure 8, Al-Anfal, Vers 61

zu zerstören.¹¹² Andere Prophetentraditionen weisen darauf hin, dass man im Krieg nicht betrügen dürfe. Kinder, Frauen, Priester und andere religiöse Führer dürften ebenso wie Alte nicht in die Kriegshandlungen einbezogen werden. So überliefert der Traditionarier Abu Dawud:

„Der Prophet sagte: Geht hin im Namen Gottes und durch Gott und in Treue zur Gemeinschaft des Gesandten Gottes. Tötet weder einen bereits im Vergehen begriffenen Greis noch ein kleines Kind noch eine Frau. Seid nicht ungerecht. Bringt eure Beute zusammen. Schafft Besserung und tut Gutes. Gott liebt die, die Gutes tun.“¹¹³

Wer das Schwert nicht erhebe, solle ebenso verschont werden, selbst wenn es sich um einen jungen, also kampffähigen Mann handle. Den muslimischen Kriegern war es danach auch verboten, im feindlichen Gebiet Furcht und Schrecken zu verbreiten. Wenn für das Heerlager ein Platz gesucht werde, durch es nicht zu einer Belästigung der anwohnenden Bevölkerung kommen. Diese Feststellungen wurden als unbedingt verbindlich angesehen. Wenn sich jemand nicht daran hielt, wurde ihm abgesprochen, dass er für Gott kämpfe, sondern für sein eigenes Ego. Kriege aber, die für das eigene Ego geführt würden, führten zu Unrecht und Übergriffen. Da aber dem Kampf im Namen Gottes die Funktion habe, Unrecht zu vermeiden und Frieden herzustellen, müsse der Gläubige solche Handlungen unbedingt unterlassen. Neben der Prophetentradition beruft sich Zakzouk vor allem auf den Koran. Dort heißt es: „Sprich zu denen, die ungläubig sind: Wenn sie abstehen, dann wird ihnen das Vergangene verziehen; kehren sie aber zurück, dann wahrlich, ist das Beispiel der Früheren schon dagewesen.“¹¹⁴

Zakzouk weist darauf hin, dass die Grundlage dieser Vorgaben die Gerechtigkeit ist und deren Konsequenz die Sicherheit. Schließlich dürfe bei keiner Handlung, die im Namen Gottes durchgeführt werde, etwas sein, was im Geringsten ungerecht sei. Daher werde unter dem Begriff ‚Kämpfe auf Allahs Weg‘ gemeint, dass man gegen die kämpfen solle, die vom Gebet abhalten, Grausamkeiten verüben. Dies dürfe aber erst dann geschehen, wenn die Gräueltaten und Übergriffe überhand genommen hätten. Bei diesen Kämpfen solle man ausdrücklich das entsprechende Gebot Gottes beachten. Ein Krieg, der zur Selbstbereicherung oder zur Ausweitung der eigenen Herrschaft geführt wird, sei im Islam verboten.¹¹⁵ Diese Feststellung beruht auf der Interpretation von Sure 2, 190, wo es heißt:

¹¹² Koran, Sure 2, Al-Bakara, Vers 143

¹¹³ Khoury, Theodor Adel: Der Hadith. Bd.3. Gütersloh 2009, S. 270

¹¹⁴ Koran, Sure 9, At-Tauba, Vers 38

¹¹⁵ Zakzouk: Qadāya Islamiyya. Islamische Fragen. Kairo 2004, S. 40-42.

„Doch überschreitet das Maß nicht. Denn Allah liebt nicht die Maßlosen.“

Zakzouk kann sich aber auch auf den von al-Bukhari überlieferten Satz berufen:

„Der Prophet verbot den Raub und das Verunstalten.“¹¹⁶

Es besteht auch die Pflicht des Glaubenskämpfers, die Gefangenen gut zu behandeln. Der Koran verpflichtet die Muslime auch im Kriegszustand zur Einhaltung aller Verträge. Die Verträge mit den Gegnern müssten genau eingehalten werden. Ferner werden die Muslime angewiesen, jedem Polytheisten Unterschlupf gewähren, der darum bitte. So sollte er Gelegenheit erhalten, das Wort Gottes zu hören. Wenn er sich davon nicht angesprochen fühlte, sollte er unterseht dorthin gebracht werden, wo er sich sicher fühlen könne:

„Und wenn einer der Götzendiener bei dir Schutz sucht, dann gewähre ihm Schutz, bis er Allahs Wort vernehmen kann. Hierauf lasse ihn die Stätte seiner Sicherheit erlangen.“¹¹⁷

Unter allen Umständen müssen die Muslime Gerechtigkeit walten lassen. Es sei oft in der Geschichte vorgekommen, dass das siegreiche Volk die Besiegten äußerst grob und ungerecht behandelte, dabei Moral und Anstand außer Acht ließ und dass die Besiegten vielen Gräueltaten, Folter und Misshandlungen unterworfen waren. Der Koran verbietet solche Maßnahmen streng. Vielmehr sollte die Muslime auch gegenüber einem erbitterten Feind gerecht handeln. Dazu sagt der Koran:

„O ihr, die ihr glaubt! Seid standhaft in Allahs Sache, bezeugt die Gerechtigkeit! Und die Feindlichkeit eines Volkes soll euch nicht verleiten, anders denn gerecht zu handeln. Seid gerecht! Das ist näher der Gottesfurcht. Und fürchtet Allah. Wahrlich Allah ist kundig eures Tuns.“¹¹⁸

Zakzouk geht noch auf einen weiteren Vorwurf ein, der von nicht-muslimischer Seite gegen den Propheten erhoben wird. Danach wird behauptet, er sei zum Krieg ausgezogen, um andere mit Zwang zum Islam zu bekehren und deswegen habe er alle Kriege geführt. Dabei wird als Argument angeführt, dass er in seinen Briefen an benachbarte Könige folgende arabische Ausdrücke verwendet habe:

„Aslim, taslam; aslimu, taslamu.“¹¹⁹ Diese Worte werden von den Kritikern so gedeutet: Ihr sollt dem Islam beitreten, dann werdet ihr gerettet, sonst würden wir mit Kriegsmacht gegen euch vorgehen und euch zum Glauben zwingen. In Wirklichkeit habe der Prophet, als er

¹¹⁶ Khoury: Der Hadith. Bd. 3 S. 274

¹¹⁷ Koran, Sure 9, Al-Tauba, Vers 6

¹¹⁸ Koran, Sure 5, Al-Maida, Verse 5- 8

¹¹⁹ Al-Bukhari, Sahih, Kitab 6 (Gizya- Die Schutzsteuer) S. 340- 339 Hadith Nr. 3167. IB Verlag

,Islamische Bibliothek. Das Gespräch war an die Juden zur Zeit des Propheten Muhammad.

Mekka eroberte, den Mekkanern, obwohl sie ihn und seine Anhänger brutal verfolgt hatten, verziehen und sagte ihnen: Ihr seid alle ganz frei.

Über die Grundhaltung des Islams meint Zakzouk:

Jeder Mensch steht für die ganze Menschheit, und diese Menschheit, die der Islam schützt, findet Ausdruck in dem Respekt, der Menschen füreinander. Dieser Respekt betrifft die Freiheit des Menschen, seine Ehre und seine grundlegenden Menschenrechte. Er belegt dies mit einem Ausspruch des Propheten, der gesagt hat:

„Dem Muslim ist der Angriff auf das Blut, das Besitztum und die Ehre seiner Mitmenschen verboten.“¹²⁰ Und in einer anderen Überlieferung heißt es:

„Der Muslim darf keinen anderen Menschen, der an Gott glaubt, terrorisieren, sonst wartet auf ihn der Schrecken des Jüngsten Gerichts.“¹²¹

Die Verantwortung für den Schutz der Bürger und ihr Wohlergehen ist eine Verantwortung, die von allen Bürgern zu tragen ist. Verantwortliches Handeln in diesem Sinne ist der einzige Weg zur Stabilität und Sicherheit gegenüber der Gefahr der Verdorbenheit und der Korruption. Im Bezug auf die Förderung des Friedens lehrt der Prophet auch, dass ein Muslim, der sich eines Übergriffs gegenüber einem Gefangenen schuldig gemacht hat, diese Gefangenen freilassen muss.

Auch im Bezug auf das internationale Völkerrecht findet Dekan Zakzouk Hinweise in den Aussprüchen des Propheten: Dieser sah es als wichtig für die Beziehung der muslimischen Gemeinde mit einem anderen Volk an, dass seine Botschafter und Diplomaten gut behandelt wurden. Es war eine ausdrückliche Anweisung des Propheten, dass ausländische Botschafter besonders gut behandelt und respektiert werden müssten. Selbst wenn sie Fehler machten, musste ihnen dies nachgesehen werden. Es ist kaum vorgekommen, dass Muslime Christen oder Juden mit Gewalt zum Islam bekehren wollten.¹²²

Der Prophet Mohammed hat nach seiner Auswanderung in der ersten Verfassung von Medina festgelegt, dass Juden mit den Muslimen eine einzige Gemeinde bildeten. Er hatte ihnen auch das Recht gegeben, ihre Religion zu behalten. So hat z.B. der Kalif Omar Ibn al-Khattab (reg.

¹²⁰ Riyadh Al-Salihyen, Buch Nr.1, der Gebote, Kapitel 27, Hadith Nr. 13.S. 434, Tabat Dar al-Fagrl li-ITurath, Kairo 2010

¹²¹ Al-Bukhari, Sahih: Buch 13,Die Wirren (Fitan) Nr. 7072, S. 739, IB Verlag ,Islamische Bibliothek.

¹²² Über den gesamten Verlauf der islamischen Geschichte kann dies bei der Vielzahl der Regionen jedoch nicht völlig ausgeschlossen werden. So ist bekannt, dass während der späteren Abbasidenzeit Prediger ihre Anhänger aufgefordert haben, die christlichen und jüdischen Einwohner Bagdads unter Zwang zum Islam zu bringen. Nach den Regeln des islamischen Rechts waren diese Zwangskonversionen jedoch ungültig.

634 – 644) den Bewohnern Jerusalems Sicherheit und Schutz angeboten, für ihr Leben, für ihre Kirchen und ihr Kreuz. Niemand von ihnen sollte schlecht behandelt werden und aufgrund seiner Religion bedrängt werden. Zakzouk weist auch darauf hin, dass in weiten Teilen der heutigen islamischen Welt der Islam durch Kaufleute und muslimische Mystiker verbreitet worden ist. Tatsache ist auch, dass die Regionen, in denen die demografische Mehrheit der Muslime lebt, also Süd- und Südostasien, der Islam vor allem durch die Vermittlung dieser Personengruppen Einzug gehalten hat.

Abschließend erklärt Zakzouk: Das sind also die Gebote und Anweisungen, die zeigen, dass der Islam keineswegs lehrt, Kriege um des Krieges willen zu führen. Sie werden geführt für den Islam, für Allah, für die Freiheit des Glaubens und des Gewissens, um der Welt Frieden und Sicherheit zu geben. Das ist die Lehre Gottes, die in jeder Hinsicht und für jede Schicht Frieden bedeutet und dafür sorgt, dass alle Menschen zu freien Bürgern der Gesellschaft werden.¹²³

2.6.1 Die Positionen von Scheich al-Azhar Dr. Tantāwī über den Ġihād

Über die Regensburger Rede hatte sich der oberste Gelehrte der Azhar-Universität in Kairo, Scheich Muhammad Sayyid Tantāwī (28. 10. 1928 – 10. 3. 2010)¹²⁴ kurz geäußert. In zwei Texten aus dem Jahr 2006 hatte er sich aber ausführlich zu Fragen des Ġihād geäußert. Darin hatte er ebenfalls darauf hingewiesen, dass sich der Islam durch Überzeugung und weise Überlegung und nicht durch Zwang und Gewalt verbreitet hat. Der Ġihād sei von Gott vorgeschrieben, um den unter Ungerechtigkeit leidenden Menschen zu helfen sowie im Menschenleben, Besitz, Ehre, Würde, Heimat und Menschenrechte zu verteidigen. Dazu zitiert er den Koran, wo es heißt:

¹²³ www.ahram.org.eg/Archieve/2006/10/6/WRITI.HTM, Artikel Dr. Tantawi vom 6.10.2006 bis 27.10.2006.

Zugriff 8.12.2011

¹²⁴ Tantawi hatte nach einer traditionellen Ausbildung und der Ablegungen der entsprechenden Examina bis zum Ph. D. zunächst in Libyen und Saudi-Arabien gelehrt, bis er 1985 an die Azhar-Universität zurückkehrte. Er wurde Dekan der Fakultät für Koranauslegung und 1986 zum Groß-Mufti für Ägypten berufen. Im Jahr 1995 wurde er Groß-Scheich der Azhar-Universität und damit der oberste Religionsgelehrte für die gesamte sunnitisch-islamische Welt.

„Und kämpft auf dem Weg Gottes gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen und begeht keine Übertretungen. Gott liebt die nicht, die Übertretungen begehen./ Und kämpft gegen sie, bis es keine Verführung mehr gibt und bis die Religion gänzlich nur noch Gott gehört. Wenn sie aufhören, so sieht Gott wohl, was sie tun.“¹²⁵

An anderer Stelle heißt es:

„Diejenigen, die glauben, kämpfen auf dem Weg Gottes. Und diejenigen, die ungläubig sind, kämpfen auf dem Weg der Götzen. So kämpft gegen die Freunde des Satans.“¹²⁶ Dann: „Kämpft gegen sie, so wird Gott sie durch eure Hände peinigen, sie demütigen und euch gegen sie unterstützen, die Brust gläubiger Leute wieder heil machen und den Groll ihrer Herzen entfernen.“¹²⁷ Und schließlich: „Denen, die auf dem Wege Gottes getötet werden, lässt er ihre Werke niemals fehlgehen. Er wird sie rechtleiten und ihre Angelegenheiten in Ordnung bringen, sie ins Paradies eingehen lassen, dass er ihnen zu erkennen gegeben hat.“¹²⁸

In seinen zwei ersten Artikeln in seiner Reihe Magazine, Dezember 2006 in Al-Azhar, steht der Aufsatz in dem der Großscheich von Al-Azhar Prof. Dr. Tantāwi klargestellt hat, dass sich der Islam durch Überzeugung und weise Überlegung und nicht durch Gewalt und Zwang, verbreitet hat, dass der Ġihād im Islam von Gott rechtmäßig vorgeschrieben ist, um den unter Ungerechtigkeit leidenden Menschen zu helfen, sowie um Menschenleben, Besitz, Ehre, Würde, Heimat und Menschenrechte zu verteidigen und dass unser Prophet, der uns am Jüngsten Tag mit seiner Fürbitte (Safāha) beisteht, der alles Gute, Nützliche, alles Wohltätige, alles Tugendhafte brachte und alle Türen zum Schlechten, Bösen und Übeln samt und sonders hermetisch verschloß.¹²⁹

Auch zum Segen des Wortes Salām gehört, dass es einer der schönen Namen Gottes ist:

As-Salām (der Herr des Friedens). Es ist daher die Grußformel, die die Gläubigen aneinander richten.

Ein Muslim sagt dem Anderen: „As-Salāmu- Alaikum (Friede sei bei euch)“.

Auch nach Abschluss des Gebets wendet er sich nach rechts und links und sagt:

¹²⁵ Koran, Sure 8, Al-Anfāl, Vers 39

¹²⁶ Koran, Sure 4, Al-Nisa', Vers 76

¹²⁷ Koran, Sure 9, At-Tauba, Vers 14 f.

¹²⁸ Koran, Sure 47, Muhammad, Vers 4 ff.

¹²⁹ Molhak „Mağallāt Al-Azhar,, Dez.2006, Artikel des Großscheichs von Al-Azhar Dr.Tantāwi: Ḥiwār Hādi ma'a papa al-vatican ", S.46.

„Gottes Salām und Barmherzigkeit seien mit euch!“¹³⁰

2.6.2 Die Positionen von Groß-Mufti Dr. Ali Gomaa über den Ğihād

Auch der Nachfolger von Scheich Tantāwī im Amt des Groß-Mufti für Ägypten, Dr. Ali Gomaa (geb. 3.3. 1951) ¹³¹ hat sich zum Ğihād geäußert. Dabei erklärte er, dass sich das Wort Ğihād auf den Kampf gegen das eigene niedere Selbst beziehe. Der Sinn sei grundlegend spirituell und beziehe sich auf die Reinigung des Herzens. Der Prophet Mohammed habe dies als den „größeren Ğihād im höchsten und edelsten Sinne des Wortes bezeichnet. Der Kampf der Muslime zur Abwehr von Aggressionen sei dagegen als der kleine Ğihād beschrieben worden. Der Prophet wird zitiert mit den Worten:

„Die beste Form des Ğihād ist ein wahres Wort in das Gesicht eines Tyrannen.“ ¹³²

Dr. Gomaa weist auch auf verschiedene Bedeutungen des Ğihād-Begriffs hin. So konstatiert er, dass auch die Pilgerfahrt (Hağğ) für die Frau als Ğihād bezeichnet wird, weil die Rituale der Wallfahrt für sie eine besondere Härte darstellen. Kritisch äußert er sich dazu, dass muslimische Extremisten den Ğihādbegriff missbrauchen und dieser Missbrauch dann von westlichen Massenmedien in dieser falschen Weise weiter verbreitet werden. Diese falsche, aber leider weit und international verbreitete falsche Verwendung des Wortes Ğihād hat nach

¹³⁰ Ders a.o.. S.22, Artikel des Großscheichs - Molhak Al-Azhar, Dez. 2006 .

¹³¹ Ali Gomaa hat eine für einen muslimischen Religionsgelehrten ungewöhnliche Ausbildung. Nach dem Abitur auf einer säkularen Schule studierte er zunächst an der ebenfalls säkularen Ain Shams-Universität ‚Commerce‘. Dies Studium schloss er mit dem BA ab. Dann wechselte er auf die Azhar-Universität, wo er einen weiteren BA in den religiösen Wissenschaften erwarb. Im Jahr 2003 wurde er zum Groß-Mufti für Ägypten ernannt.

¹³² Sunan al-Nasāi 7/161, Nr.4209, tabat 2. Dar al- Fagr li-lTurath, Kairo 1986.

Beobachtung von Dr. Gomaa Muslime auf der ganzen Welt verwirrt. Er weist strikt darauf hin, dass die radikale Ġihād -Vorstellung eine Überlegenheitsvorstellung gegenüber anderen Menschen bedeutet, die diese falsche Vorstellung nicht teilen.

„Wir sind stolz auf unsere Zivilisation. Aber alle, die konstruktiv auf eine positive Weiterentwicklung der Welt hinarbeiten, sollen als Dialogpartner in Betracht gezogen werden. Unsere Zivilisation bezieht sich dabei auf materielle wie geistige Bereiche der Menschheit. Muslime hassen das Leben nicht, wehren sich aber gegen soziales Ungleichgewicht.“

Bei einem Besuch in London wies Dr. Gomaa vor britischen Muslimen darauf hin, dass der Islam in einer tieferen und umfassenden sachlichen Weise in den Medien präsentiert werden müsse. Dies entspreche auch dem multikulturellen Charakter der britischen Gesellschaft. Er forderte auch die Einrichtung einer muslimischen autoritativen Institution für die Muslime in Britannien, vergleichbar mit der Azhar-Hochschule in Kairo.

„Es gibt keine stärkere Waffe gegen Extremismus als richtige Ausbildung und die Anerkennung aller Seiten, dass Nicht-Muslime und Muslime zu diesem Land gehören.“

Dr. Gomaa wies darauf hin, dass er derartige Vorschläge schon früher gemacht habe, es aber erforderlich finde, diese häufiger zu wiederholen.¹³³

2.7 Offener Brief an den Papst Benedikt XVI

Auf die Kritik an seiner Rede hin hatte Benedikt XVI die islamische Welt zu einem gemeinsamen Dialog aufgerufen. Wenn dieser Aufruf als diplomatischer Akt verstanden gewesen sein sollte, so wurde er nicht als solcher verstanden. Vielmehr kam es zur Formulierung eines Offenen Briefes an den Papst, den 38 muslimische Religionsführer sunnitischer wie schiitischer Konfession unterschrieben. Sie nehmen die Einladung an und unterbreiteten eine Reihe von Vorschlägen, mit welchen Themen und wie sich dieser Dialog gestalten sollte.¹³⁴

*Nach der Vorlesung des Papstes Benedikts XVI. in Regensburg 2006, die in der islamischen Welt sehr kritisch aufgenommen wurde, bemühte sich der Papst durch eine Redigierung um Präzisierung seiner Ausführung, um die Wogen der Aufregung zu glätten. Danach ging er

¹³³ www.aligomaa.net/speeches.html . Die Rede des Scheichs Ali Gomaa, in Cambridge Uni. am 6.

November 2006, s.auch dazu sein Buch :Al-Jihad fi al- Islam , S.33, Kairo 2005

¹³⁴ S.den Anhang, S.223

dann auf verschiedene Gesprächsangebote muslimischer Theologen und Religionsgelehrte ein. Diese Gespräche vertieften sich im Jahr 2008.¹³⁵

3. Mahmoud Hamdy Zakzouks Dialog mit dem Christentum

Zu den profiliertesten Vertretern des Islams im Bezug auf das Verhältnis von Islam und Christentum gehören der ägyptische Gelehrte und Politiker Mahmoud Hamdi Zakzouk. Er wurde 1933 in Ägypten geboren und hatte nach einer traditionsgeprägten Ausbildung bis hin zur Universität in Deutschland an der Münchener Ludwig-Maximilians-Universität im Fach Philosophie promoviert. Seit 1996 war Zakzouk Minister für religiöse Stiftungen in Ägypten. Er ist auch Präsident des Obersten Islamischen Rates für Ägypten und steht damit an zweiter Stelle in der islamischen Hierarchie des Landes.

Thema seiner Dissertation war ein Vergleich zwischen dem großen muslimischen Gelehrten Abu Hamid al-Ghazali (gest. 1111) und dem führenden Lehrer der Scholastik, Thomas von Aquin (gest. 1274). Damit hatte er schon ein Thema angesprochen, das er in der Folgezeit immer wieder behandeln sollte. Die Mehrzahl seiner weiteren Publikationen befasst sich mit dem Verhältnis von Islam und Westen oder dem interreligiösen Dialog.

Daneben hat Dr. Zakzouk etliche weitere Werke auf Arabisch verfasst, von denen die wichtigsten hier kurz vorgestellt werden sollen:

Al-Islām fi tasawwurāt al-ġarb. (Die Wahrnehmung des Islam im Westen) Kairo 1987.

Das Buch will die fehlerhaften Vorstellungen vom Islam berichtigen, wie sie in westlichen Gesellschaften zu finden sind. Danach verlangt der Islam in seinem Kampf um das Gute für die Gesamtheit der Menschheit ausdrücklich die Ausübung echter Toleranz gegenüber den anderen Offenbarungsreligionen und eine ständige Bemühung um Koexistenz zwischen ihnen. Natürlich steht er der Tatsache nicht blind gegenüber, dass viele Muslime sich nicht an die islamischen Lehren halten; sei es dass sie diese nicht richtig verstehen, sei es dass sie sie

¹³⁵

Vgl. Heine, Peter :Einführung in die Isalmwissenschaft. Berlin 2009, S.196

ganz bewusst missachten. Dr. Zakzouk weist ausdrücklich darauf hin, dass der Islam als religiöses System durch den gesamten Verlauf seiner Geschichte nie mit Zwang verbreitet wurde. Vielmehr wurde das Recht auf Religionsfreiheit wie auch die anderen Menschenrechte seiner Meinung nach vor allem in der Blütezeit des Islams verteidigt und durchgesetzt.

Al-Islām fi-l-mirat al-fikr al-ġarbi.(Der Islam im Spiegel der westlichen Denkens) Kairo 1994.

Wie in seinem 1987 erschienen Buch beschreibt Dr. Zakzouk die vielfältigen Missverständnisse und fehlerhaften Darstellungen des Islams im westlichen Gedankengut. Er kommt dabei zu folgender Schlussfolgerung: Das Urteil über seine Mitmenschen, also auch die anderer religiöser Überzeugungen, sollte man besser Gott überlassen. Stattdessen sollte man sich ihnen gegenüber um ein gerechtes und tolerantes Verhalten bemühen. Am Herzen liegt Dr. Zakzouk die Feststellung, dass jeder Mensch seine eigene Identität hat so wie seine eigenen Fingerabdrücke. Das gleiche gelte auch für Völker und Nationen, die unverwechselbare Traditionen und Kulturen hätten. Anstatt die Verschiedenheiten von Religionen, Kulturen oder Rassen zum Ausgangspunkt von Streitereien, Machtkämpfen oder gar Rassismus und Terrorismus zu nehmen, sollte man diese Unterschiede als eine Chance begreifen. Denn alle diese Verschiedenheiten, so lehrt es der Koran, wurden erschaffen, damit die Menschen einander kennenlernen. Durch dieses Kennenlernen von Menschen verschiedener Art können wir unseren Horizont erweitern und zu einem besseren Verständnis unseres eigenen Menschseins gelangen. Dies befähigt uns zu einer schöpferischen Zusammenarbeit mit anderen, zu echter Toleranz und Verständigungsbereitschaft, das bedeutet: zum Dialog.

Al-Islām wa Qadāyah Al-Hiwār (Der Islam und die Fragen des Dialogs) Kairo 2003.

Das Buch stellt einige der Vorträge zusammen, die Dr. Zakzouk im Verlauf von zwei Jahrzehnten auf internationalen Tagungen vor allem über Themen des Dialogs aus islamischer Sicht gehalten hat. Hauptthemen sind dabei gegenseitiger Respekt, Religionsfreiheit, Menschenrechte und Toleranz im Islam, Konflikt Pluralismus und Solidarität, Ziele und Grenzen des Dialogs zwischen den monotheistischen Religionen. Für einen erfolgreichen Dialog stellt Dr. Zakzouk einige Prämissen auf: Der interreligiöse Dialog sollte die Betrachtung der Gemeinsamkeiten der Moralsysteme der Religionen in den Mittelpunkt der Betrachtungen stellen. Denn es gebe viele gemeinsame Probleme, die nur durch

Zusammenarbeit gelöst werden könnten. Auseinandersetzungen im intellektuellen wie vor allem im militärischen Bereich lösten keine Probleme, sondern erzeugten neue. Natürlich seien auch die Auseinandersetzungen zwischen dem Islam und Europa im Verlauf der historischen Entwicklungen nicht zu leugnen. Bei der Analyse dieser Vorgänge sollten aber die positiven kulturellen Beziehungen zwischen den beiden Kulturen nicht außer Acht gelassen werden, weil anderenfalls ein schiefes Bild von diesen Beziehungen entstehe. Zugleich sei es heute auch erforderlich, dass über die Möglichkeiten der wissenschaftlichen Zusammenarbeit zwischen der islamischen Welt und dem Christentum gesprochen werde. Wichtig ist Dr. Zakzouk auch der Hinweis darauf, dass der Terrorismus ein internationales Phänomen sei, das man nicht ausschließlich mit dem Islam in Verbindung bringen dürfe.

Fi-l-falsafa wa-a-saqafa wa-s-salām fi-l-Islām. (In der Philosophie, Kultur und Dialog des Islam) Kairo 2003.

In diesem schmalen Buch vereinigt Dr. Zakzouk drei ältere Aufsätze. Dabei geht es ihm vor allem um die Geschichte der kulturellen Beziehungen zwischen der islamischen Welt und dem Westen und die Möglichkeiten einer akademischen Zusammenarbeit. Mit Blick auf die Vergangenheit weist der Verfasser darauf hin, dass es Zeiten gegeben hat, in denen der wissenschaftliche Austausch zwischen der islamischen und der westlichen Welt sehr viel erfolgreicher und fruchtbarer war, als das heute der Fall ist. Dabei geht es ihm vor allem um den direkten und indirekten islamischen Einfluss auf das europäische Geistesleben. Eher im Sinn eines Anhangs sind seine Ausführungen zur Bedeutung des Friedens als internationales Prinzip aus islamischer Sicht zu verstehen.

Qadāya islāmiyya.(Islamische Fragen) Kairo 2004.

In diesem Buch erläutert Dr. Zakzouk eine Reihe von Geboten und Verboten, die im Westen häufig missverstanden oder falsch interpretiert werden. Dazu gehören göttliche Gebote wie das Verbot des Tragens von Seide und Brokat oder Edelmetallen für Männer, das Verbot von Schweinefleisch oder Alkohol, Eheformen im Islam und vieles andere. Man muss dieses Buch als eine Hilfe für Muslime in Gesprächen mit Nicht-Muslimen ansehen.

Kaifiya istiādād as-siqa bayna al-aālam al-islāmī wa-l-ġarb.(Wie kann man das Vertrauen zwischen der muslimischen Welt und dem Westen wieder herstellen) Kairo 2005

Dieses Buch basiert auf einem Vortrag, den Dr. Zakzouk im Rahmen der Wilton Park Konferenz im März 2004 gehalten hat. Es geht dem Verfasser um die Geschichte der

Beziehungen zwischen der islamischen und der westlichen Welt, die er durch verschiedene Faktoren gestört sieht. Dr. Zakzouk sieht das gegenseitige Vertrauen zwar nicht völlig zerstört oder nicht mehr existent an, aber er sieht es durch verschiedene historische Ereignisse als schwer erschüttert an. Er nennt hier die arabische Eroberung Andalusiens und die Reconquista. Gerade über Andalusien hat der Westen vielfältige Anregungen aus der islamischen Welt erhalten, die er für seine weitere Entwicklung vom Mittelalter über die Renaissance bis hin zur Neuzeit nutzen konnte. Ferner spricht er die Kreuzzüge an, die von Zerstörungen, Vernichtung und Mord begleitet waren. Zudem weist er auf die Geschichte der osmanischen Expansion auf dem Balkan hin. Ausführlich geht er dann auf die koloniale Expansion seit den 1840er Jahren ein, bei denen auch islamische Gesellschaften betroffen waren. In diesem Zusammenhang nennt er auch die Entstehung des Staates Israel auf Kosten der palästinensischen Bevölkerung als Folge der Balfour-Deklaration. Er schließt ab mit der westlichen Invasion des Irak im Jahr 2003.

Während sich Dr. Zakzouk im Zusammenhang mit den staatlichen militärischen Konflikten vor allem mit der Geschichte der Beziehungen der arabischen Welt mit dem Westen auseinandersetzt, geht es ihm im Zusammenhang mit den verschiedenen Erfahrungen mit terroristischen Aktionen auch um Vorgänge in anderen Teilen der Welt. Er nennt hier zunächst einmal die verschiedenen terroristischen Ereignisse in Europa in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, das Giftgasattentat in der U-Bahn von Tokio oder verschiedene Ereignisse in Indien, die auf hinduistische Radikale zurückgeführt werden. Abschließend untersucht er die Möglichkeiten zur Wiederherstellung eines dauerhaften und tiefen Vertrauensverhältnisses zwischen den beiden Seiten.

Al-mauqif al-islāmī mina al-aulama.(Die islamische Position gegenüber der Globalisierung)
Kairo 2005.

Das Buch ist die ausführliche Ausarbeitung eines Vortrags von Dr. Zakzouk auf einer Konferenz in Wien mit dem Titel „Islam in a pluralistic world“ im November 2005. Man kann diesen Text als eine Form der Kulturkritik verstehen. Dr. Zakzouk gibt seiner Überzeugung Ausdruck, dass die grenzenlose Freiheit, die häufig propagiert wird, sich früher oder später als illusorisch und leer erweisen wird. Sie führe in eine Sackgasse, wenn diese Suche nach Freiheit zu weit getrieben werde. Jede Kultur habe ihre Besonderheiten, durch die sie sich von anderen unterscheidet und gerade darin liege auch die Lebendigkeit und Einmaligkeit all dieser Kulturen. Die Globalisierung mit ihren politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und massenmedialen Dimensionen bedrohe diese Einmaligkeit und Lebendigkeit.

Al-Hiwār al-islāmī al-masīhī. (Der islamisch- christliche Dialog) Kairo 2005

Dr. Zakzouk stellt hier Überlegungen zum christlich-islamischen Dialog an. Er plädiert für eine konstruktive Zusammenarbeit zwischen den Religionen, die er für dringend geboten hält. In einem solchen Dialog können die zahlreichen politischen, wirtschaftlichen und ökologischen Probleme einer Lösung näher gebracht werden, die größtenteils alle Menschen mehr oder weniger stark betreffen. Ein interessanter Gedanken von Dr. Zakzouk in diesem Zusammenhang ist, dass auf diese Weise die Religionen wieder eine ihrer ursprünglichen Aufgaben übernehmen, nämlich einen Frieden zu schaffen, der gerecht ist, so dass die Würde des Menschen und damit seine Fähigkeit zur Moralität geschützt wird. Das bedeutet auch, dass auf diese Weise den nachwachsenden Generationen eine Chance geboten wird, sich ein sinnvolles Leben aufzubauen.

Al-Islām wa-l-ġarb – lā mustaqbal bidūn taāwun. (Der Islam und der Westen- keine Zukunft ohne Zusammenarbeit) Kairo 2007

Das Buch beruht auf einem Vortrag, den Dr. Zakzouk auf den Osnabrücker Friedensgesprächen am 25. Oktober 2007 gehalten hat. Er betont darin die Notwendigkeit eines rationalen Dialogs der Kulturen über die unterschiedlichen kulturellen Werte, Fragen der Demokratisierung und der Entwicklung einer globalen Solidarität. Er weist darauf hin, dass die Religionen und Kulturen nicht die Ursachen für das verantwortungslose Handeln einzelner Gruppen von Extremisten und Fundamentalisten sind. Des Weiteren fordert er, dass Politik auf demokratischen Regeln und den Prinzipien des Völkerrechts begründet sein sollte. Er stellt auch fest, dass Europa sich nicht auf einer Insel des Wohlstand wähen sollte, weil auch nach der Überzeugung vieler europäischer Politikwissenschaftler und Historiker die positive Entwicklung Europas nicht ohne politische, soziale und wirtschaftliche Stabilität in der Regionen des Nahen und Mittleren Ostens möglich ist.

Ad-Din li-l-Hayāt. (Religion ist für das Leben) Kairo 2009

Das Buch fasst eine Reihe von Vorträgen und Artikeln zusammen, die Dr. Zakzouk bei verschiedenen Gelegenheiten formuliert hat. Die Mehrzahl von ihnen sind in den beiden namhaften ägyptischen Tageszeitungen al-Ahram und al-Akhbar erschienen. In ihnen fordert er eine Erneuerung des religiösen Denkens, wobei er Überlegungen über die Bedeutung, die Gründe und die Bedingungen für diese Erneuerung anstellt. Mit dem Titel bezieht er sich auch auf das Werk des berühmten mittelalterlichen Gelehrten al-Ghazali, Die Wiederbelebung der

religiösen Wissenschaften', mit dem er sich intensiv auseinandergesetzt hat. Dr. Zakzouk stellt fest, dass ohne Erneuerung alles ohne Veränderung bleibe, was aber gegen die Natur des Lebens sei. Da auch das religiöse Denken ein Teil des menschlichen Denkens ist, betrachtet er die Erneuerung des religiösen Denkens als lebensnotwendig. Nach seiner Ansicht fordert die Rede über die Erneuerung des religiösen Denkens im Islam auch zu vernunftbetontem und rechtsbetontem Reden auf. Recht und Vernunft sind die Säulen der Erneuerung. Andere Themen in diesem Buch sind die Moral und ihre Rolle im Leben einzelner Personen und Gesellschaften. Schließlich geht er noch einmal auf die problematische Darstellung des Islams in westlichen Schulbüchern ein.

Mahmoud Zakzouk hat eine Reihe von interreligiösen Verträgen mit initiiert, die von besonderer Bedeutung für den Dialog zwischen Islam und Christentum sind. Dazu gehört ein Abkommen zwischen der al-Azhar-Universität und dem Vatikan vom 28. Mai 1998, in dem die Gründung eines gemeinsamen Ausschusses für den Dialog zwischen Muslimen und katholischen Christen beschlossen wurde. In Paragraph 6 dieses Abkommens heißt es bezüglich der Ziele des Abkommens:

„Die Suche nach gemeinsamen Werten und die Befürwortung der Gerechtigkeit und des Friedens, der Respekt vor den Religionen, die Beförderung des Meinungsaustauschs in Bezug auf Fragen, die von gemeinsamen Interesse sind, wie die Verteidigung der Würde und der Rechte des Menschen, die Förderung des gegenseitigen Wissens von einander und des Respekts zwischen Katholiken und Muslimen.“¹³⁶

Ein ähnliches Abkommen wurde am 30. Januar 2002 von al-Azhar auch mit der Anglikanischen Kirche geschlossen.¹³⁷

Daneben bemühte sich das ägyptische Ministerium für religiöse Angelegenheiten, also das Ministerium, dem Prof. Zakzouk vorsteht, um einen fruchtbaren Dialog mit verschiedenen religiösen, politischen und kulturellen Institutionen in Europa und Amerika. Das Programm sah vor, ausgewählte Gruppen von Gelehrten in die Länder zu schicken, die sich für eine bessere Verständigung und Zusammenarbeit auf dem Weg des Dialogs einsetzen sollen. Zunächst war Frankreich ein Ziel muslimischer Gelehrter, danach auch Deutschland. Dem sollten andere europäische Länder folgen, schließlich auch die verschiedenen Staaten in

¹³⁶ Dr. Zakzouk: Al-Islām wal masīhiya imkanāt at-tafāhum wat-ta āwun. (Der Islam und das Christentum Möglichkeiten der Verständigung und der Zusammenarbeit) Vortrag an der Uni. Wien am 17.Nov.2004,S.44.

¹³⁷ Ders.a.o. S.45.

Amerika. Ein Ergebnis dieser Dialogbemühungen ist eine Veröffentlichung des Instituts für Besonders hervorzuheben ist auch, dass Prof. Zakzouk an zahlreichen Tagungen in europäischen Ländern teilgenommen hat, in denen es um Fragen der Kultur- und Auslandsbeziehungen ging, und die in Stuttgart¹³⁸ mit dem Titel: Der Westen und die islamische Welt. Eine muslimische Position, im Jahr 2004 erschienen ist.

Hervorzuheben sind die Tagungen in Wien mit dem Wiener Erzbischof Kardinal König¹³⁹ in den Jahren 1991–1999 und an der Sorbonne in Paris.¹⁴⁰

Zakzouk weist zu Recht darauf hin, dass der Dialog zwischen den Religionen nicht ohne Probleme von Statten gehen kann. Er bezeichnet ihn als den „steilen Weg“ nach oben, von dem der Koran spricht, einen Kampf um innere Disziplin und für Gerechtigkeit.¹⁴¹

Zunächst analysiert Zakzouk die gegenwärtige Lage und stellt fest, dass viele Menschen dem Islam heute nicht als Religion, sondern als politisches Phänomen begegnen. Natürlich gehört die politische Dimension seit der Zeit, in der der Prophet des Islams nach der Hiğra in Medina ein eigenes islamisches Gemeinwesen gründete, zum Islam. Er hat eine ihm gleichsam inne wohnende Tendenz zur staatlichen Gestaltung.¹⁴² Die seit der Säkularisierung in westlichen Gesellschaften in mehr oder weniger strikter Form durchgesetzte Trennung von Kirche und Staat ist auch für viele Christen in Europa eine Selbstverständlichkeit geworden, die nur dann als problematisch angesehen wird, wenn zentrale ethische Normen des Christentums in Frage gestellt werden. Man denke an die aktuellen Debatten um die Präimplantationsdiagnostik in Deutschland oder die Einführung der Scheidung in Spanien durch staatliche Institutionen und die Parlamente. Von diesen Ausnahmen abgesehen wird die Trennung von Kirche und Staat aber von der überwiegenden Mehrheit der Christen in Europa akzeptiert.

¹³⁸ Über das Institut s. Institut für Auslandsbeziehungen (Hsg.): 75 Jahre Institut für Auslandsbeziehungen. Stuttgart 1917 – 1992. Zeitschrift für Kulturaustausch 42 (2002) S. 141 – 154; Körber, Sebastian: Vorreiter im Kulturdialog – das Institut für Kulturaustausch. Stärkung der Zivilgesellschaft durch Kulturdialog. Stuttgart 2006

¹³⁹ Zu Kardinal König s. Feichtlbauer, Hubert: Franz König – Der Jahrhundert-Kardinal. Wien 2003. Beeindruckend sind auch seine autobiographischen Notizen: Franz König. Meine Lebensstationen. Innsbruck 2005. Kardinal König hatte schon in den 1960er Jahren an der al-Azhar-Universität in Kairo einen Vortrag über die monotheistischen Religionen gehalten.

¹⁴⁰ Zakzouk, ders.a.o. S.46

¹⁴¹ Zakzouk: Al-Islām wal masīhīya imkanāt at-tafāhum wat-ta āwun. Der Islam und der Westen-Möglichkeiten der Verständigung. Kairo 2005, S.47

¹⁴² Zakzouk: Al-Islam wa-l-ğarb. Lā mustaqbal bidūn taāwun. Der Islam und der Westen keine Zukunft ohne Zusammenarbeit. 2007, S. 21

Daher fällt es den Christen, die sich mit dem Islam befassen, schwer, den politischen Ansatz des Islams zu würdigen und zu verstehen. Das ist vor allem dann der Fall, wenn dieser politische Ansatz sich in einigen Regionen der islamischen Welt als sehr aggressiv darstellt. Im Grunde aber ist dieser Ansatz in sich folgerichtig. Nach muslimischer Überzeugung schuf Gott die Welt und gab sie in die Hand des Menschen. Somit hat der Mensch alle Lebensbereiche des eigenen Lebens und der ganzen Welt, also auch alle politischen, sozialen und rechtlichen Bereiche nach dem Willen Gottes in Natur und Lebensgesetzen zu gestalten.¹⁴³

In diesem Zusammenhang ist die Frage nach der Bedeutung von Gewalt entscheidend. Gerade in diesem Kontext gibt es zahlreiche Anfragen von Christen an den Islam. Die erste Frage betrifft die Gefahr, dass die Religion missbraucht und zu einem Deckmantel menschlicher Interessen gemacht wird. Aus islamischer Sicht spricht die Religion die Herzen an und es besteht die Hoffnung auf ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens, in dem die Menschen zu einer positiven Haltung gebracht werden. Die Bibel dagegen ist skeptisch gegenüber solchen Erwartungen, weil sie mit der Schwäche und Verführbarkeit der menschlichen Natur rechnet. Nach der Überzeugung von Dr. Zakzouk gibt es einen Zwiespalt im Menschen. Auf der einen Seite finden wir sein Streben nach Verantwortlichkeit, seinen immer wieder nach Gerechtigkeit und Wahrheit suchenden Geist. Auf der anderen Seite lässt sich seine Ungerechtigkeit, seine Unwissenheit und seine Unfähigkeit die Gebote Gottes richtig zu verstehen feststellen.¹⁴⁴

An anderer Stelle setzt sich Dr. Zakzouk mit den Problemen des interkulturellen oder interreligiösen Dialogs auseinander. Dieser Dialog muss „auf Augenhöhe“ erfolgen. Damit aber beginnen die Probleme dieses Dialogs. Nun geht es nicht mehr um Fragen dogmatischer Unterschiede, über die ohnehin keine Übereinstimmung erzielt werden könne. Diese Feststellung ist bemerkenswert, weil sie in ihrem intellektuellen Realismus und in ihrer praktischen Dialogerfahrung all das aus der interreligiösen Debatte ausschließt, das die zentralen, von einander divergierenden Überzeugungen der jeweiligen Religionen ausschließt.

¹⁴³ Am 25. Oktober 2007 war Zakzouk Gast bei den Osnabrücker Friedensgesprächen. Nach Angaben der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte beharrte Zakzouk zuvor in der Kontroverse um den vom Islam zum Christentum konvertierten Mohammed Hegazy auf der Legalität der Todesstrafe für Apostaten im Islam, woraufhin es zu Auseinandersetzungen im Vorfeld der Friedensgespräche kam. In einem Interview mit der Neuen Osnabrücker Zeitung bestritt Zakzouk die Vorwürfe.

¹⁴⁴ Zakzouk, *Al-Islām wa Qadāya al- Hiwār*. Der Islam und die Fragen des Dialogs. S.156.

Es handelt sich hier um eine grundlegende realistische Einschätzung der vorhandenen Dialogmöglichkeiten.

Vielmehr geht es im Dialog „auf Augenhöhe“ um konkrete Fragen wie die Betreuung der jeweiligen Gemeindemitglieder und die Finanzierung dieser Aktivitäten. Dabei weist Dr. Zakzouk für Deutschland auf ganz konkrete praktische Probleme im Zusammenhang mit dem deutschen Staatskirchenrecht hin. Die entsprechenden Regelungen beziehen sich auf das Verhältnis zwischen einer zentralen staatlich-bürokratischen Struktur und einer ebenso hierarchisch strukturierten religiösen Großorganisation. Diese Einschätzung von Dr. Zakzouk entspricht auch den Vorstellungen der großen christlichen Kirchen in Deutschland. Es wird jedoch immer wieder übersehen, dass es neben den christlichen Großorganisationen der Evangelischen Kirchen (EKD) und der Katholischen Kirchen auch zahlreiche protestantische Freikirchen ¹⁴⁵ und im Kontext der Katholischen Kirche auch Organisationen wie die Pius-Bruderschaft ¹⁴⁶ gibt, die von den Regelungen des deutschen Staatskirchenrechts nicht betroffen sind.

Die muslimischen Organisationen in Deutschland haben dagegen keine den deutschen christlichen Kirchen vergleichbare Struktur. Daraus ergeben sich konsequenterweise Vorteile der christlichen Großorganisationen gegenüber den muslimischen Gruppierungen. Dies wirkt sich auch auf die konkreten Formen des Dialogs aus. Während die Vertreter der christlichen Kirchen, die sich am interreligiösen Dialog beteiligen, für ihre Gemeinschaften sprechen können, müssen die Muslime, die als Vertreter ihrer Gruppen an den Gesprächen teilnehmen, immer wieder darauf gefasst sein, dass die Sprecher anderer muslimischer Gruppen ihre Darstellungen in Frage stellen und andere Positionen als die eigentlichen Einstellungen von Muslimen bezeichnen. Bisher ist es erst in Ansätzen gelungen, einheitliche Stellungnahmen zu formulieren, in denen sich die überwiegende Mehrheit der in Deutschland lebenden Muslime wiederfinden kann. ¹⁴⁷

¹⁴⁵ S. Graf, Friedrich Wilhelm :Freikirchen, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3, Tübingen 2000. S. 323 - 329

¹⁴⁶ Vgl. Vere, Peter: A Canonical History of the Levebrevite Schism. St. Paul 1999.

¹⁴⁷ Dazu hat sicherlich auch die Einrichtung von sogenannten Islam-Foren durch staatliche Institutionen bis hin zum deutschen Bundesinnenministerium beigetragen. In Frankreich war es ebenfalls das Innenministerium, das einen die in Frankreich lebenden Muslime repräsentierenden Rat eingesetzt hat. Über die Akzeptanz derartiger, nicht von Muslimen gegründeter religiöser Institutionen können bisher noch keine verlässlichen Aussagen gemacht werden. Zu diesen Fragen s. vor allem Thomas Lemmen: Islamische Organisationen in Deutschland. Bonn 2000 und die dort angegebene Literatur.

Viele Muslimen stehen dem interreligiösen Dialog mit einem gewissen Unbehagen gegenüber. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts haben sie in vielen der sogenannten islamischen Kernländer die Erfahrung gemacht, dass solche Religionsgespräche von christlicher Seite als Vehikel für eine Missionierung von Muslimen zum Christentum genutzt wurden.¹⁴⁸ Dass diese Versuche in den wenigsten Fällen von Erfolg gekrönt waren, spielt dabei keine besondere Rolle. Nicht minder von Bedeutung ist die aus muslimischer Sicht deutlich vorhandene Konkurrenz gegenüber dem Christentum, wenn es um Missionierungsbemühungen geht in Ländern, in denen der Islam zwar schon seit vielen Jahrhunderten vorhanden ist, aus westlicher Sicht aber nicht als autochthone Religion abgesehen wird. Dies gilt vor allem für die afrikanischen Länder südlich der Sahara. Aus muslimischer Sicht versuchen hier westliche Missionsgesellschaften unter Ausnutzung der problematischen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse durch sogenannte Entwicklungsprojekte Muslime mit ihrer Religion vertraut zu machen und den dort vorhandenen Hunger, die zahlreichen Erkrankungen und die mangelnde Bildung in diesen Gesellschaften zu ihrem Vorteil zu nutzen.¹⁴⁹

Ein anderer Aspekt, den Dr. Zakzouk in seinen Überlegungen vorträgt, ist der kulturhistorische. Er geht zunächst davon aus, dass der Koran eine grundlegende Sympathie vor allem gegenüber der orthodoxen christlichen Religion zum Ausdruck bringt. Dies mag mit Auseinandersetzungen des Byzantinischen Reichs mit dem Reich der Perser zusammenhängen. In der Sure ar-Rūm nimmt der Koran dazu konkret Stellung. Nach einem Krieg, den die Byzantiner gegen die Perser verloren hatten, sagt der Koran voraus, dass sie demnächst ihrerseits die Perser besiegen würden. Dort heißt es:

„Alif-Lām-Mīm. Die Rūm (Griechen) sind besiegt worden im nächstliegenden Land. Aber sie werden nach ihrer Niederlage selbst siegen in einigen Jahren. Allah gehört der Befehl vorher und nachher. An jenem Tag werden die Gläubigen froh sein.“¹⁵⁰

¹⁴⁸ Dies gilt vor allem für Länder wie den Libanon, aber auch den Iran, wo vor allem protestantische Missionsgesellschaften seit den 1880er Jahren versuchten, Muslime für das Christentum zu gewinnen. Wichtige wissenschaftliche Zeitschriften wie „Muslim World“ waren ursprünglich als Magazine für die christliche Mission unter Muslimen konzipiert worden.

¹⁴⁹ Ders a.o. Zakzouk, S.26

¹⁵⁰ Koran, Sure 30, ar-Rūm, Verse 1 - 4

Diese frühe Sympathie des Islams gegenüber dem Christentum war insofern einseitig, als von christlicher Seite keine entsprechenden Reaktionen gegenüber dem Islam zu verzeichnen waren. Dies mag nicht zuletzt mit der Tatsache zusammenhängen, dass die großen christlichen Gemeinschaften der Ostkirche und der Katholischen Kirche von der neu entstandenen oder besser entstehenden Religion keine Kenntnis hatten.¹⁵¹ Die folgenden Konflikte waren vor allem politischer und militärischer Natur. Für religiöse Dispute fehlten die gegenseitigen dogmatischen und ethischen Kenntnisse. Phasen des gegenseitigen intensiveren Kennenlernens beginnen, was die westliche Christenheit angeht, erst im Verlauf der Kreuzzüge. Über die verschiedenen Formen der Kommunikation in dieser Zeit hat sich eine lebhaft historische Debatte unter arabischen wie westlichen Historikern entwickelt.¹⁵² Zu Recht weist Dr. Zakzouk darauf hin, dass das Abendland von der islamischen Welt durch den Kontakt mit dem Islam in der Zeit der Kreuzzüge, aber auch die politische Nachbarschaft in Andalusien und Sizilien kulturell stark profitiert hat.¹⁵³ Obwohl auch heute ein derartiger Kulturaustausch zwischen dem Westen und der islamischen Welt stattfindet, stellt er die Frage:

„Wenn die Europäer in der Vergangenheit von den islamischen kulturellen Leistungen profitiert und im Mittelalter die Texte der unterschiedlichen Wissenschaften, die sie von den Muslimen übernommen haben, übersetzt haben, warum gibt es dann heutzutage diese dem Islam gegenüber feindliche eingestellte Haltung, die die westliche Orientierung gegenüber dem Islam und den Muslimen beeinflusst ? Das kann man z. B. in den westlichen Medien allorts feststellen.“¹⁵⁴

¹⁵¹ Übersetzt aus dem arabischen, Zakzouk: *Al-Hiwār al-islami al-masīhī: Der islamisch- christliche Dialog*. Kairo 2005, S.12, s.dazu: Zakzouk, *Ad-Dīn li-l-hayāt: Die Religion ist für das Leben*, Kairo 2009, S.121-122.

¹⁵² S. darüber zuletzt: Leder, Stephan (Ed.): *Crossroads between Latin Europe and the Near East: Corollaries of Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th – 14th Century*. (Istanbuler Texte und Studien 24) Würzburg 2011.

¹⁵³ Über zahlreiche Einzelheiten des Kulturtransfers zwischen der islamischen Welt und dem Westen informiert Joseph Schacht und C. E. Bosworth (Eds.): *The Legacy of Islam*. Oxford 1974; über die weniger bekannten Verhältnisse in Sizilien s. David Abulafia: *The Kingdom of Sicily: From Arab-Norman Kingdom to Latin Kingdom*, in: Leder 2011, S. 15 – 40; zur kulturellen Situation in Andalusien s. Lucie Bolens: *L'Andalousie du quotidien au sacré. XIe – XIIIe siècle*. Aldershot 1990; zur politischen Situation: Kennedy, Hugh: *Muslim Spain and Portugal. A Political History of al-Andalus*. New York 1996.

¹⁵⁴ Übersetzt, Zakzouk: *Ad-Dīn li-l-hayāt. Religion ist für das Leben*, Kairo 2009, S. 23 f.

Aus muslimischer Sicht ist die ganze Welt voll von Göttlichen Zeichen, die die Menschen an Gottes Existenz erinnern und sie zum Frieden führen sollen. Wenn das islamische Gesetz den Willen des einen Gottes für die eine Welt darstellt, dann kann es in dieser Welt letztendlich keinen Platz für Andersdenkende und Andersgläubige geben. Jede universale Religion und ganz besonders die monotheistischen Offenbarungsreligionen tragen mit ihrem Wahrheitsanspruch ein eindeutiges und starkes Moment der Exklusivität in sich. Dr. Zakzouk sieht dies auch als eine angemessene und mögliche Situation an, solange um die Wahrheit mit geistigen und geistlichen Kräften gerungen wird.

Der Mensch erfährt in der Gewissheit seines Selbst und seines Glaubens an Gott an vielen Zeichen, was es eigentlich ist, wonach er im Grunde strebt und was ihn letzten Endes am Leben erhält.¹⁵⁵ Daher heißt es auch im Koran:

„Und auf der Erde gibt es Zeichen für die, die Gewissheit hegen, und auch in euch selbst. Wollt ihr denn nicht sehen? Und im Himmel ist euer Lebensunterhalt und das, was euch versprochen ist.“¹⁵⁶

Gott lehrt also den Weg zur vertieften Selbsterkenntnis und der damit zusammenhängenden Gotteserkenntnis. Diese Erkenntnis führt dazu, dass man die Welt mit anderen Augen betrachtet und sich selbst nicht länger als Objekt zufälliger Ereignisse und Geschehnisse sieht, sondern sich im Gegenteil dazu aufgerufen fühlt, durch freies, schöpferisches, das heißt, selbstverantwortliches Handeln sich und seine Umwelt um- oder weiterzubilden. Etwas Ähnliches hat jeder Mensch schon erlebt, wenn er glücklich war und sich seine Seele und sein Körper in Harmonie befanden und er in sich den starken Willen verspürte, Gutes zu tun. Andererseits kennt der Mensch natürlich auch Verzweiflung und Unglück, wenn sich Seele und Körper nicht in einem erforderlichen Gleichgewicht befinden.¹⁵⁷ Das führt dann zu Konflikten zwischen einzelnen Menschen, aber auch zwischen Gesellschaften und Staaten.

Die Ursachen von Konflikten wie auch ihre Kontrolle können in ihrer wirklichen Natur nur von der religiösen Betrachtung her gründlich und grundlegend verstanden werden. Voraussetzung dafür ist aber eine gute religiöse Erziehung. Daher ist es wichtig, dass durch die religiöse Erziehung ein grundlegendes Wissen von Gott vermittelt wird. Das bedeutet

¹⁵⁵ Zakzouk, Al-Islām wa Qadāya al-Hiwār: Der Islam und die Fragen des Dialogs, Kairo 2003, S.71

¹⁵⁶ Koran, Sure 51, Ad-Dāriyāt, Vers 21 f.

¹⁵⁷ Zakzouk, ders.a.o. S.71

zugleich, dass der Mensch dazu aufgefordert wird, sein für gewöhnlich von Vorurteilen überschwemmtes Denken zu klären und zu ordnen, damit er auf diese Weise den Weg für das ihm angeborene Wissen von Gott frei macht.¹⁵⁸

Dr. Zakzouk führt dazu folgendes aus: Zu den Eigenschaften alles Lebendigen gehört dessen Einmaligkeit. Wenn diese Einmaligkeit verloren geht, geht auch die Lebendigkeit verloren. Das gilt in einem ganz besonderen Sinn für die Menschen und ihre Gemeinschaften, welche sich in den verschiedensten Kulturen, Rassen, Sprachen, Farben und Sitten aufgliedern. Das Problem dabei ist, dass die Kontaktaufnahme zwischen ihnen die Verschiedenheiten unter ihnen geradezu unüberwindliche Hindernisse für die Verständigung und ein friedliches Miteinander darzustellen scheinen. Über die Gründe dafür heißt es im Koran:

„Und wenn dein Herr gewollt hätte, hätte er die Menschen zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber sie sind immer noch uneins. Ausgenommen davon sind jene, derer sich dein Herr erbarmt hat. Dazu hat er sie erschaffen.“¹⁵⁹

Grund für die Erschaffung unterschiedlicher Völker und Nationen ist es nach muslimischer Überzeugung, dass diese sich kennenlernen sollten. Das bedeutet, dass sie miteinander in gerechter Weise umgehen sollen. Dementsprechend verlangt Dr. Zakzouk von den Muslimen ausdrücklich die Ausübung echter Toleranz gegenüber den anderen Offenbarungsreligionen und er ist grundsätzlich bereit, im Interesse einer friedfertigeren Welt mit ihnen allen zusammenzuarbeiten. Denn nach seiner Überzeugung ist die Botschaft aller Religionen die Botschaft des Friedens. Seit Beginn der Schöpfung sandte Gott von Zeit zu Zeit seine Botschafter und Propheten, damit sie die Menschen auf den richtigen Weg leiteten, indem sie sie von allen Arten der Verführung und der Irrtümer fernhalten und zu verantwortlichem Handeln aufrufen sollten.¹⁶⁰

Im Koran heißt es:

„Er hat euch von der Religion verordnet, was er Noah aufgetragen hat, und was Wir dir offenbart haben, und was Wir Abraham, Moses und Jesus aufgetragen haben: Haltet die Religion ein und bringt keine Spaltung hinein.“¹⁶¹

¹⁵⁸ Zakzouk, *Al-Islām wa Qadāya al-Hiwār*, Kairo 2003, S.72

¹⁵⁹ Koran, Sure 11, Hūd, 118 f.

¹⁶⁰ Zakzouk : *Al-Islām wa Qadāya al-Hiwār*, Der Islam und die Fragen des Dialogs. Kairo 2003, S. 82-83

¹⁶¹ Koran, Sure 42, aš-Šūra, Vers 13

Dr. Zakzouk weist darauf hin, dass die Offenbarungen aller Religionen das Ziel haben, die Menschen auf ihrem Weg durch die Geschichte spirituell zu leiten und den Menschen und den Völkern zu helfen, ihre eigene Identität zu finden. Die richtige religiöse Erziehung kann dabei helfen, dass sie ihre eigenen Identitäten finden. Die religiöse Erziehung kann überdies dazu beitragen, jene humanitären Fähigkeiten zu entwickeln, welche aus einem Menschen eine gut integrierte Persönlichkeit machen, die sowohl tiefe Wurzeln in der Erde hat wie auch eine starke Verbindung zum Himmel. Das bedeutet, dass die Anhänger der drei Religionen Judentum, Christentum und Islam sich in ihren Beziehungen zu ihren Mitmenschen friedlich verhalten. Was damit gemeint ist, kann in einem Symbol von den drei Kreisen zusammengefasst werden. Der erste dieser Kreise repräsentiert den inneren Frieden, und er kann nicht isoliert von dem Frieden des zweiten Kreises erlangt werden. Dieser Kreis symbolisiert den Kreis des Friedens mit Gott, der durch den Glauben an diesen erlangt wird. Diese zwei Kreise sind wiederum eng verbunden mit dem dritten Kreis, welcher den Frieden mit dem Mitmenschen sowie dem Rest der Schöpfung, die uns umgibt, symbolisiert. Alle drei Kreise stehen mit einander in einer engen Verbindung.¹⁶²

Dem Menschen wurden die Güter der Welt auf eine von Gott festgelegte Zeit überantwortet. Gott hat laut Koran nach der Vollendung des Schöpfungswerks die Verantwortung (arabisch *Amāna*) zuerst dem Himmel, der Erde und den Bergen angeboten. Diese aber weigerten sich, diese zu übernehmen und auf sich zu nehmen. Sie hatten Angst vor der damit verbundenen großen Verantwortung. Doch der Mensch hatte die Kraft und das Selbstvertrauen, diese große Aufgabe auf sich zu nehmen und die Verantwortung für die Welt auf seine Schultern zu nehmen. Laut Koran sagt Gott, dass er auf der Erde einen Statthalter (*Kalifa*) einsetzen wird. Das ist der Mensch.

Die Engel warfen sich auf Gottes Befehl hin demütig vor diesem Menschen nieder. Gott setzt ihn also über alle Wesen auf der Erde und im Himmel. Damit gilt der Mensch als die Krone der Schöpfung Gottes. Diese Würde schenkt Gott ausnahmslos allen Menschen. Sie soll als Schutzwall für jedes Individuum, ohne Unterscheidung von Armen und Reichen, Herrschern und Beherrschten, dienen.¹⁶³

Der Mensch hat sich nach Dr. Zakzouk selbst durch seine Taten den Weg zur Barmherzigkeit Gottes zu bahnen. Nur durch ständige Bemühungen um ein ebenso gerechtes wie barmherziges Handeln kann der Mensch sich den ersehnten Frieden in sich wie auch um sich

¹⁶² Zakzouk: *Al-Islām wa Qadāya al-Hiwār*. Der Islam und die Fragen des Dialogs. Kairo 2003, S. 141

¹⁶³ Ders.a.o.S.151.

herum schaffen. Dies gilt auch und gerade angesichts der besonderen Verständnisschwierigkeiten vor allem für das Verhältnis mit anderen Völkern und Angehörigen fremder Ethnien und Kulturen.¹⁶⁴ Angesichts des häufig zu erfahrenden Gegensatzes und der Verständnisschwierigkeiten zwischen den Angehörigen der verschiedenen Kulturen, die ein Kennenlernen manchmal als unmöglich erscheinen lassen, sollen die Verschiedenheiten der Menschen und Kulturen gerade zu einem Kennenlernen ermutigen. Denn auch der Koran weist ja auf die Gemeinsamkeiten und den gemeinsamen Ursprung der Seelen aus einer einzigen Seele hin.¹⁶⁵

Dieser Ursprung, die Tatsache also, dass alle Menschen nichts als Ausgliederungen der einen ursprünglichen Seele sind, fördert ein selbstverantwortliches Handeln im Angesicht Gottes. Das Gute wie auch das Schlechte, das wir im vollen Bewusstsein dessen, was wir tun, anderen zufügen, fügen wir im Grunde auch uns selber zu. Unsere Taten begleiten und formen uns. Von diesen Überlegungen her erscheint die Solidarität mit unseren Mitmenschen ein natürliches Erfordernis.¹⁶⁶

In einem überlieferten Ausspruch des Propheten Mohammed zu der Frage, wie er selbst seine Rolle in der Reihe der Propheten, der Botschafter Gottes an die Menschheit sah, sagte er:

„Wenn man sich ein Bild machen will von dem Verhältnis zwischen mir und den Propheten vor mir, dann stelle man sich einen schönen Bau vor, dem aber noch ein Stein fehlt, was diesen Bau unvollkommen macht. Und dieser fehlende Stein an diesem Bau bin ich.“¹⁶⁷

In diesem Gleichnis vom Haus der Religionen beschreibt der Prophet sein Verhältnis zu den Propheten vor ihm. Darin spricht er von einem fast fertig gestellten Haus, dessen Bewohner es wegen seiner Schönheit bewundern. Aber sie stellen fest, dass ein Eckstein noch fehlt. Wenn dieser Eckstein an einen Platz gesetzt würde, sagen sie, wäre die Schönheit des Hauses vollkommen.¹⁶⁸ Für den Dialog bedeutet dies, dass der Islam sozusagen der Schlussstein des Gebäudes der Offenbarungen Gottes an die Menschheit darstellt, aber dass die anderen Religionen eine ebenso wichtige Funktion für die Menschheit haben.

¹⁶⁴ Zakzouk, Al-Islām wa Qadāya al-Hiwār.a.o., S.73.

¹⁶⁵ Koran, Sure 49, Al-Huğurāt, Vers 13

¹⁶⁶ Zakzouk, ders.a.o. S.74

¹⁶⁷ Al- Bukhārī -Sahih: Hadīth Nr. 3341, S. 447, IB Verlag Islamische Bibliothek, Düsseldorf, 2010

¹⁶⁸ Ein ähnliches Gleichnis findet sich im Alten Testament, wenn in Psalmen 22 – 24 die Rede davon ist, dass die Bauleute einen Stein verworfen haben, den aber der Bauherr zum Eckstein gemacht hat. Auch in Jesaias 28, 16 ist von der Bedeutung des Ecksteins die Rede.

3.1 Formen des interreligiösen Dialogs zwischen Islam und Christentum.

Nach Dr. Zakzouk finden die Diskussion innerhalb des interreligiösen Dialogs zunächst und in der Regel als Dialog zwischen theologischen Experten der beiden Religionsgemeinschaften statt, die sich über die unterschiedlichen religiösen Bekenntnisse und Traditionen austauschen. Hinzuzufügen wäre, dass in vielen Fällen die gleichen Personen diese Gespräche führen und häufig gemeinsame Probleme von religiösen Gemeinschaften gegenüber der säkularisierten Welt thematisiert werden. Dass diese Dialoge nur eine begrenzte gesellschaftliche Wirkung ausüben können, kann nicht überraschen. Doch auch innerhalb der Religionsgemeinschaften sind nur geringe Konsequenzen festzustellen. Die Ergebnisse dieses interreligiösen Dialogs zwischen Christentum und Islam bleiben weitgehend auf den Kreis der Teilnehmer beschränkt. Dr. Zakzouk identifiziert daher drei weitere Dialogformen, die er als Dialog des Lebens, Dialog des Handelns und Dialog der religiösen Erfahrung bezeichnet.

Im Dialog des Lebens geht es um das Zusammenleben mit Menschen unterschiedlicher Konfessionen und Religionen in einer offenen Gesellschaft¹⁶⁹, um das Teilen alltäglicher Probleme in der Nachbarschaft, in Schule und Beruf, in Vereinen, Krankenhäusern und Altenheimen. Bezogen auf das Christentum stellt Dr. Zakzouk eine Parallele zum Islam her. Für den Muslim gilt, dass alle seine Handlungen von Gott gewichtet werden. Für den Christen gilt, dass sich sein Christsein nicht auf die Liturgie oder auf den Sonntag beschränken kann. Vielmehr gilt es für ihn, auch den Alltag zu heiligen. Es geht dabei um eine Christusnachfolge in Familie, Beruf und Gesellschaft, um eine Anteilnahme an Reue und Leid des Nächsten als eine Form der Nächstenliebe. Damit ist zugleich eine erste Stufe des interreligiösen Dialogs erreicht, weil der Nächste nach christlicher Tradition auch ein Konfessions- oder Religionsfremder sein kann.

Im Dialog des Handelns arbeiten die Angehörigen verschiedener Religionen zusammen, um die Lebensumstände der Menschen zu verbessern. Die Bewältigung von Naturkatastrophen, die Förderung einer umfassenden Entwicklung der Völker, der Schutz der Menschenrechte, kurz Gerechtigkeit und Frieden, gebieten eine solche Zusammenarbeit. Sie ist möglich ohne Einheit im Glauben, wie sie auch schon seit vielen Jahren möglich ist unter den verschiedenen christlichen Konfessionen. Der Schutz der Menschenwürde gebietet den Dialog des Handelns,

¹⁶⁹ Es sei darauf hingewiesen, dass der von Sir Karl Popper formulierte Begriff der offenen Gesellschaft für Dr. Zakzouk ein gängiger Begriff ist. Es wäre interessant zu erfahren, wie viele deutsche Sozialwissenschaftler den Namen von Dr. Zakzouk kennen.

um Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit zu fördern. Immer wieder haben die Päpste, das zweite Vatikanische Konzil und vor allem Papst Johannes Paul II zu dieser Zusammenarbeit aufgerufen und für diese Zusammenarbeit die Soziallehre der katholischen Kirche¹⁷⁰ als besonders geeignetes Instrument empfohlen.

Im Dialog der religiösen Erfahrung teilen sich die Angehörigen verschiedener Religionen, die in ihren eigenen religiösen Traditionen verwurzelt sind, ihren spirituellen Reichtum. Dieser Dialog der religiösen Erfahrung kann auch, wie mehrfach bei den Friedensgebeten in Assisi geschehen, in den Dienst eines gemeinsamen Ziels, eben des Friedens in der Welt gestellt werden. Wird in diesem Dialog der religiösen Erfahrung gebetet, geht es selbstverständlich nicht um ein gemeinsames Gebet zu einem synchretistischen höheren Wesen, sondern darum, dass sich jeder gemäß seiner eigenen Tradition dem Gebet widmet.¹⁷¹

3.1.2 Ziele und Grenzen des interreligiösen Dialogs.

Der interreligiöse Dialog sollte dennoch die Betrachtung der Gemeinsamkeiten der Moralsysteme der Religionen in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen stellen. Hierzu gehört vor allem auch eine Überlegung darüber, was eigentlich unter Gerechtigkeit zu verstehen ist, dass diese das Ziel aller moralischen Bemühungen darstellt.

Der interreligiöse Dialog ist aus seiner Natur heraus viel komplizierter als ein politischer oder auch ein rein kultureller Dialog. Denn es geht beim interreligiösen Dialog nicht um materielle oder soziale Interessen, die sich fortwährend den Zeitbedingungen anpassen können oder müssen, oder die nach den eingetretenen neuen Entwicklungen und Bedürfnissen teilbar und verschiebbar sind. Bei einem religiösen Dialog handelt es sich vielmehr um einen Teil des tiefsten Bewusstseins des Menschen, um seine gesamte Identität und sein Dasein als fühlendes Geschöpf. Man kann sagen, dass dieser Dialog als ein effizienter Weg für Bekehrung bzw. Missionierung zu verstehen ist. Vielleicht liegt hier eine weitere Erklärung

¹⁷⁰ Auch hier wird deutlich, wie gut Dr. Zakzouk mit den Verhältnissen in der katholischen Kirche in Deutschland und darüber hinaus vertraut ist. Zur katholischen Soziallehre s. vor allem Nell-Breuning, Oskar von: Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente. Frankfurt/M. 1983; ders.: Gerechtigkeit und Freiheit. Frankfurt/M. 1985; Höffner, Joseph: Christliche Gesellschaftslehre. Köln 1997; Anzensbacher, Arno: Christliche Sozialethik. Freiburg 1998.

¹⁷¹ Seit der Übernahme des Papstamtes durch Benedikt XVI haben derartige gemeinsame Rituale wenig stattgefunden.

für die nicht zufriedenstellenden Ergebnisse der bis heute stattgefundenen Dialoge in allen Formen.¹⁷²

Wenn nach den Grenzen des interreligiösen Dialogs gefragt wird, dann ist zunächst festzuhalten, dass diese Grenze die Wahrhaftigkeit ist. Die Wahrheitsfrage um der Verständigung oder der political correctness Willen zu vermeiden, entzieht dem interreligiösen Dialog sein Fundament. Die Frage nach dem Wahren und die Frage nach dem Guten sind nicht von einander zu trennen. Eine wichtige Grenze für den interreligiösen Dialog ergibt sich aus dem ihm gesetzten Ziel, für Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit einzutreten. Gerade wenn der interreligiöse Dialog dazu beitragen soll, gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, des Friedens und der Freiheit aller Menschen, wie es das Zweite Vatikanische Konzil im Hinblick auf das Verhältnis von Christen und Muslimen formuliert hat, dann muss im Dialog auch über jene Elemente einer Religion gesprochen werden, die der Förderung der sozialen Gerechtigkeit, des Friedens und der Freiheit für alle Menschen entgegenstehen.¹⁷³

Gott spricht im Koran in vielen Versen von der Schöpfung und vom Universum; andere betonen die Formen der Beziehungen, die die Menschen unter einander und mit der Natur eingehen sollen. Die islamische Offenbarungsschrift behandelt in der Tat alle Bereiche der menschlichen Aktivität: die Wirtschaftsordnung, das gesellschaftliche Projekt und das politische System.

Die Religionen können einen entscheidenden Beitrag zur Herstellung des Friedens leisten, wenn sie sich auf ihre eigentliche Aufgabe besinnen und sich dafür einsetzen. Solange sie weiterhin unter einander mit Streitereien beschäftigt sind, werden sie ihre eigentliche Rolle, nämlich für den Frieden zu arbeiten, nicht erfüllen können. Ihren Lehren entsprechend sollten sie sich hierbei von Barmherzigkeit, Liebe und dem Streben nach Gerechtigkeit vor allem für die Armen und Unterdrückten in unserer Welt leiten lassen. Schließlich stützen sie sich nicht auf eine zeitlich entworfene Ideologie, sondern auf göttliche Offenbarungen und die ihnen darin versprochene Führung durch Gott, also auf überzeitliche Lehren. Wenn sie das tun, verteidigen sie sich und ihre Ziele auf eine Weise, die nur zu oft als unzeitgemäß und überholt betrachtet wird. Leider ist sie das in vielen Fällen auch, nämlich dann, wenn ihre Anhänger die religiösen Lehren entweder zu orthodox oder zu modernistisch auslegen, sodass sie deren

¹⁷² Ders.a.o. S.64-67

¹⁷³ Zakzouk: Al-Islām wa Qadāya al-Hiwār. Der Islam und die Fragen des Dialogs, Kairo 2003, S. 60-61

Kern nicht wirklich erfassen. Sie schlagen daher vielfach Lösungen für die Probleme vor, die vielfach unwirksam sind oder den gewandelten Zeitumständen nicht entsprechen.¹⁷⁴

3.2 Theologische Probleme des Dialogs

Nach Dr. Zakzouks Meinung treten für den Dialog zwischen Christen und Muslimen und das Zusammenleben der beiden Gemeinschaften eine Vielzahl von theologischen Problemen auf. Diese schwierige Situation erfordert eine entschiedene Offenheit des Geistes und eine große Opferbereitschaft des Herzens. Wer den Dialog sucht, muss bereit sein, aus sich selbst herauszugehen, aus dem geschützten Bereich des eigenen Lebens, aus der gewohnten Sicherheit der eigenen Traditionen und auf den anderen zugehen. Die spontan aufbrechenden Gefühle des Misstrauens gegenüber dem Fremden, das Gewohnte zu stören und die orientierenden Normen des praktischen Lebens in Frage zu stellen, müssen gezähmt und überwunden werden, auch wenn man allen Grund hat zu meinen, dass die Erfahrungen der Vergangenheit zur Vorsicht mahnen. In dieser Welt, die von Hass und Entfremdung erfüllt ist, lohnt es sich, „in der Nachfolge Christi, der sich für alle hingegeben hat, wenigstens Offenheit zu zeigen, Misstrauen zu überwinden und eine ehrliche Sympathie zu entfalten, die das gegenseitige Verstehenwollen und Verstehenkönnen ermöglicht und fördert.“¹⁷⁵

„Es gibt keinen Zwang in der Religion/im religiösen Bekenntnis“, war kein Befehl an die Muslime, nicht standhaft zu bleiben angesichts des Wunsches ihrer Unterdrücker, als sie gezwungen wurden, ihrem Glauben abzuschwören. Die frühesten Korankommentare machen deutlich, dass einige Muslime die Menschen in Medina zwingen wollten, vom Judentum oder Christentum zum Islam zu konvertieren. Die Muslime sollten sich vielmehr durch die Verse des Korans leiten lassen, die lauten:

„Und sprich: Es ist die Wahrheit von eurem Herrn. Darum lasst den gläubig sein, der will und den ungläubig sein, der will...“¹⁷⁶

Und an anderer Stelle heißt es: „Sprich, o ihr Gläubigen, ich verehere nicht, was ihr verehrt, und ihr verehrt nicht, was ich verehere. Weder werde ich verehere, was ich ihr verehrt habt, noch werdet ihr verehere, was ich verehere. Ihr habt eure Religion. Ich habe meine Religion.“¹⁷⁷

¹⁷⁴ Ders.a.o. S. 85-86.

¹⁷⁵ Diese in einer christlichen Terminologie formulierten Empfehlungen finden sich in Zakzouk: Al-Hiwār al-islāmī al-masīhī. Kairo 2005, S. 20

¹⁷⁶ Koran, Sure 18, al-Kahf, Vers 29

¹⁷⁷ Koran, Sure 109, al-Kāfirūn, Verse 1 - 6

An diese Feststellungen des Korans haben sich die Muslime durch Jahrhunderte gehalten. Von Massenkonzersionen von Christen oder Juden in muslimischen Gesellschaften wird daher kaum berichtet. Der Religionswandel hin zum Islam vollzog sich vielmehr in einem langwierigen Prozess. So gewann der Islam erst im 16. Jahrhundert die Mehrheit der Bevölkerung in Ägypten. Zuvor war diese von den christlichen Kopten gestellt worden.¹⁷⁸

Vor 1400 Jahren lehrte der Prophet also den tatkräftigen Einsatz für einen friedlichen Dialog zwischen den Religionen, für die Religionsfreiheit und damit für die allgemeinen Menschenrechte.¹⁷⁹ Die Muslime versuchten, dem Vorbild des Propheten zu folgen. Als Beispiel sei auf den zweiten Kalifen, Omar (reg. 634 – 644) hingewiesen. Nach der Eroberung Jerusalems sagte er den dort lebenden christlichen Einwohnern Sicherheit für ihr Leben, für ihre Kirchen und ihre Kreuze zu.

„Und keiner von ihnen darf wegen seiner Religion einem Zwang unterworfen werden und keinem von ihnen darf man einen Schaden zufügen.“¹⁸⁰

Zentraler Ausgangspunkt für das Verhältnis zwischen den Religionen im interreligiösen Dialog ist die Feststellung, dass alle Menschen vor Gott und dem Gesetz gleich sind. Das ist das erste Prinzip der Gleichberechtigung aller Menschen. Es beruht auf zwei Grundlagen, der Einheit des Ursprungs aller Menschen sowie der menschliche Würde eines jeden Einzelnen. Gott gab den Menschen sein Gesetz, um ihnen den richtigen Weg zu weisen. Dr. Zakzouk erinnert daran, dass „Scharia“, das arabische Wort für das islamische Gesetz, ursprünglich „Weg“ bedeutet. Wer Gottes Scharia folgt, kommt nicht in der Wüste um, sondern findet das Wasser des Lebens. Verantwortliches Handeln heißt also nach Dr. Zakzouk, einen Schritt vorwärts zu tun, auf dem Weg zur Einheit der Menschen. Die Realisierung der letztlichen Einheit aller Menschen geht Hand in Hand mit einer Verwirklichung dieser Einheit in der liebenden Verbindung mit dem Mitmenschen in unserem verantwortlichen Handeln.

Dr. Zakzouk weist auch darauf hin, dass wir die grundsätzliche Einheit mit allen Menschen durch die Verbindung unserer Seelen mit deren Seelen erkennen können. Denn durch die Öffnung unseres religiösen Bewusstseins verwandelt sich unser Verhalten. Der religiöse

¹⁷⁸ Zum Religionswandel in mittelalterlichen Gesellschaften s. vor allem: Bulliet, Richard: Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History. Cambridge 1979.

¹⁷⁹ Heikal, Hassanien: Hayāt Mohammad . 9. Auflage, Kairo 1965, S. 72

¹⁸⁰ Zakzouk: „ Al-Islām wa-l-masīhīya imkanāt at-tafāhum wa-t-taāwun“, Vortrag an der Uni. Wien am 17. Nov. 2004, S. 31, s. auch: Batzli, Stefan „Menschenbilder, Menschenrechte“. Zürich, 1994, S. 159.

Mensch erfährt seine Einheit mit allen Menschen, indem er sich in ihnen als Geschöpf wiedererkennt und sich mit ihnen identifiziert. Das geschieht dadurch, dass er sich in seinem ständigen Handeln um Toleranz bemüht, um gutes Verständnis des Anderen und seiner Nöte, um unermüdliche Geduld mit sich selbst wie mit dem Anderen. Die Selbstverantwortlichkeit, die aber immer auch Selbstverantwortung vor Gott ist, ist dann auch Weltverantwortung.¹⁸¹

Gott ruft uns dazu auf, die potentielle Einheit der Menschheit zu realisieren. Wir sollen in der Brüderlichkeit im Glauben zum Frieden gelangen. Unsere dienende Hingabe – Islam bedeutet Hingabe – und unsere Weltverantwortlichkeit umfasst alle Geschöpfe, aber in ganz besonderer Weise unsere Mitmenschen, die ursprünglich wie wir Gottes Stellvertreter und als solche unsere Brüder sind. Stammen wir doch alle von Adam und Eva ab.

Dr. Zakzouk weist darauf hin, dass die Ausübung echter Toleranz gegenüber allen anderen Offenbarungsreligionen wichtig ist und prinzipiell zur Schaffung einer friedlichen Welt führen wird. Die Menschen können jedoch auch nicht gezwungen werden, Gläubige zu werden. Gott will ihnen diese Freiheit überlassen.¹⁸² Denn die Botschaft aller Religionen ist im Grunde die gleiche Botschaft des Friedens. Seit Beginn der Schöpfung sandte Gott von Zeit zu Zeit Botschafter und Propheten, damit die Menschen zum richtigen Weg finden, indem sie sie von allen Arten von Irrtümern und Verführungen fernhalten und sie zu verantwortlichem Handeln aufrufen. Der Islam erkennt alle Propheten an, die im Verlauf der gesamten Menschheitsgeschichte eine Botschaft Gottes zu den Menschen gebracht haben. Das bedeutet, dass der Islam letzten Endes die Einheit der Religionen propagiert in dem, was ihre ursprüngliche Essenz betrifft.¹⁸³

3.3 Der kultur-religiöse Dialog

Es ist nur natürlich, dass man sich in der eigenen Kultur heimisch fühlt und versucht, sich mit ihren Werten zu identifizieren. Es ist auch natürlich, dass man die von der eigenen Kultur geschaffenen Werte, mit denen man aufgewachsen ist und die man verinnerlicht hat, anderen, fremden Werten gegenüber bevorzugt. Nicht nur der Westen ist von der Überlegenheit seiner Werte überzeugt. Allerdings neigt er dazu, auf Grund seiner derzeitigen politischen, wirtschaftlichen und technologischen Vormachtstellung in der Welt seine Werte anderen

¹⁸¹ Zakzouk: *Al-Islām wa Qadāya al-Hiwār*: Dr Islam und die Fragen des Dialogs, Kairo 2003, S. 157.

¹⁸² Ders.a.o. S. 158.

¹⁸³ Ders.a.o. S. 82.

Kulturen aufzuzwingen. Die islamische Welt betrachtet die westlichen Werte aber nicht als ein notwendiges Anhängsel der importierten westlichen Technologien. Sie ist bei aller prinzipiellen Aufgeschlossenheit gegenüber westlichen Werten und positiven Errungenschaften der Moderne, die sie gerne übernehmen will, trotz alledem fest entschlossen, an den traditionellen Werten und Überzeugungen ihre eigenen Kultur festzuhalten. Denn der religiöse Glaube bestimmt nach wie vor das Leben in der islamischen Welt in entscheidender Weise.

Aus der Sicht von Dr. Zakzouk will sie andererseits ihre Werte anderen Kulturen nicht aufzwingen. Sie ist – im Gegenteil – nach den Lehren ihrer Religion dazu verpflichtet, andere Kulturen zu respektieren und ihre Werte zu tolerieren. Denn universale Werte sind ja tatsächlich in allen Kulturen zu finden, wenngleich sie ihrem Entstehen nach kulturspezifisch sind und auf dem Boden einer je eigenen Kultur entstehen.¹⁸⁴ Die goldene Regel der Ethik fordert: das Wahrnehmen, die Anerkennung, die Annahme und die Hochschätzung des Anderen als Bestandteil unseres eigenen Selbstverständnisses.¹⁸⁵ Dies wird ermöglicht durch Menschlichkeit, Gegenseitigkeit und Vertrauen. Die elementaren ethischen Verpflichtungen aller großen religiösen und philosophischen Traditionen sind auch im Koran angesprochen. Sie fordern nach Dr. Zakzouk:

1. Eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor dem Leben
2. Eine Kultur der Solidarität und einer gerechten Wirtschaftsordnung
3. Eine Kultur der Toleranz und des Lebens in Wahrhaftigkeit¹⁸⁶

Unterstützt wird diese Einschätzung von Dr. Zakzouk durch die ägyptische Professorin und Politikerin Beyond Winter, die feststellt:

„Es gibt Werte, die alle Menschen angehen. Diese generellen Prinzipien sind Gleichheit und soziale Solidarität. Die beste Waffe des Menschen im Existenzkampf bleibt jedenfalls nach

¹⁸⁴ Ders.a.o. S. 19

¹⁸⁵ Prof. Zakzouk interpretiert hier die umfangreichen Debatten des Projekts ‚Weltethos‘, die von dem Tübinger Theologen Hans Küng angestoßen wurden, s. dazu: Küng, Hans: Projekt Weltethos. Tübingen 1990; ders: Dokumentation zum Weltethos. Tübingen 2002; Annan Kofi: Brücken in die Zukunft. Ein Manifest für den Dialog der Kulturen. München 2001

¹⁸⁶ Zakzouk: Al-Islām wa-l-ğarb – lā mustaqbal bidūn taāwun : Der Islam und der Westen keine Zukunft ohne Zusammenarbeit, Kairo 2007, S. 29

wie vor seine Vernunft: das Licht Gottes im Menschen, wenn man es aus einer islamischen Perspektive betrachtet.¹⁸⁷

Wenn wir also bereit sind, an Stelle von weiteren zerstörerischen Kriegen zwischen den Kulturen den vernünftigen Dialog zwischen ihnen zu wählen, haben wir uns auch unausweichlich mit Fragen nach den Werten und ihrer Gültigkeit für uns auseinanderzusetzen. Denn der Dialog setzt die Akzeptanz der Werte der Toleranz, des Respekts und des Kulturpluralismus voraus. Entscheidend ist nun die Tatsache, dass der Westen, der sich selbst als aufgeklärt, also tolerant versteht, seine Kulturwerte nichtsdestoweniger überall in der Welt mit mehr oder weniger großem Einsatz von Gewalt durchzusetzen versucht. Die islamische Welt will aber auf ihren Glauben und damit auch auf ihre eigene Identität nicht verzichten und orientiert sich daher trotz aller Modernisierungsversuche auch in der modernen Zeit weiterhin vor allem an ihren traditionellen und kulturellen Werten. Mithin bemüht sie sich um eine Wiederbelebung ihrer Religion und Kultur trotz aller wirtschaftlichen und politischen Instabilität.¹⁸⁸

Bereits seit langem bemüht sich Dr. Zakzouk darum, zu zeigen, dass der internationale Terrorismus nur dann mit Erfolg bekämpft werden kann, wenn man seine eigentlichen Ursachen erkennt und bekämpft. Es handelt sich dabei vor allem um Armut, Misswirtschaft und Unterdrückung. Diese Position wird auch von westlichen Autoren wie Fritz Steppat unterstützt.¹⁸⁹ Zakzouk stellt fest, dass es gerade die Kulturen und ihre Ursprünge in den Religionen sind, welche uns zu einem zivilen und verantwortungsvollen Verhalten erziehen und befähigen. Zumindest sollten sie es tun. Durch einen vernünftigen Dialog – also Interpersonalität, nicht allein der bloße Austausch von Kommunikation – wird die menschliche Existenz erfüllt. Das bezeichnet als Grundlage der Interpersonalität die Liebe, die Barmherzigkeit und die Gerechtigkeit gegenüber anderen, wie sie sich auch als zentrale Werte im Islam finden. Dr. Zakzouk weist in diesem Zusammenhang auf die vorbildliche Toleranz des Zusammenlebens von Muslimen, Juden und Christen in Andalusien unter muslimischer Herrschaft bis zum Ende des 15. Jahrhunderts oder die Religionspolitik im Osmanischen Reich hin.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Beyond Winter, Artikel in Al-Ahrām Weekly, vom 7. 12. 2006, S. 16.

¹⁸⁸ Die Formulierung von der Wiederbelebung der Religion nimmt Bezug auf das Hauptwerk des Theologen Abu Hamīd al-Ġazzālī: *Ihyāʾ ʿUlūm-d-dīn* (Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften).

¹⁸⁹ Steppat, Fritz: *Der Islam als Partner*. Beirut 2001, S. 392

¹⁹⁰ Zur Geschichte des Islams in Andalusien vgl. Lévi-Provencal, E.: *al-Andalus*, in *Encyclopaedia of Islam* Bd, 1, S. 486 – 497 und die dort angegebene Literatur. Leiden 1960; zu religiösen Situation der

Der Prophet Mohammed wies bereits auf die große Gefahr hin, die den Menschen droht, wenn sie sich nur um ihre jeweils eigenen Belange, also ihre Gruppeninteressen, und nicht auch in aller Entschiedenheit um allgemeine soziale Solidarität bemühen. Er macht dies deutlich an einer Parabel. Danach befindet sich die gesamte Menschheit auf einem Schiff. Dies ist ihr gemeinsames Schicksal. Um den sicheren Untergang dieses Schiffs zu verhindern, sagt er, muss sich der privilegierte Teil der Menschheit auf dem Oberdeck um den unterprivilegierten Teil auf dem Unterdeck kümmern. Denn sonst werden diese Menschen in ihrer Verzweiflung das Schiff durch unvernünftige und unbedachte Handlungen schließlich zum Untergang bringen.¹⁹¹ Der Westen sollte angesichts dieses Bildes nicht vergessen, dass der Islam im Verlauf der Geschichte immer wieder ein wichtiger Partner für ihn war. Denn es war die islamische Kultur, die einen entscheidenden Anstoß für die Entstehung einer modernen westlichen Kultur geleistet hat. Im Mittelalter hatte sich Europa bekanntlich von einem erstarrten, dogmatischen Denken vor allem dadurch lösen können, dass es wichtige wissenschaftliche und kulturelle Impulse von den damals hoch entwickelten islamischen Kulturen in Andalusien oder Sizilien aufgenommen hat.¹⁹² Dieser Austausch war nicht zuletzt möglich wegen des gemeinsamen Ursprungs im Vorderen Orient der verschiedenen Religionen.¹⁹³

Dr. Zakzouk betont in seinen Werken immer wieder, dass die Politik jetzt vor der entscheidenden Wahl steht. Entweder wählt sie, wie man es überzeugend formuliert hat, die gemeinsame Perspektive und damit die Zusammenarbeit oder sie entscheidet sich für die westliche Dominanz im Nahen und Mittleren Osten.¹⁹⁴ Vor allem aber, so Dr. Zakzouk, kann man behaupten, dass unsere globale Gesellschaft angewiesen ist auf den Religions- und den Kulturdialog. Dabei reichen die Fragen der Koexistenz den Kulturen weit über den rein akademischen Bereich hinaus. Sie betreffen nämlich den Kern der Religion und unseres

Minderheiten im Osmanischen Reich s. Lewis, Bernhard u. Braude, Benjamin (Ed.): *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*. 2 vols. New York 1982

¹⁹¹ Zakzouks Vortrag :Der Islam und Europa- ohne Dialog keine Zukunft. Robert Bosch –Stiftung, Juni 2002

¹⁹² Übersetzt, Dr.Zakzouk „Al-Hiwār al-islāmī al-masīhī“: Der Islamisch-christliche Dialog, Kairo 2005.S. 13-14.

¹⁹³ Zakzouk, Al-Islām wa Qadāya al-Hiwār: Der Islam und die Fragen des Dialogs, Kairo 2003 , S.113.

¹⁹⁴ Trotz der weiteren politischen Bedeutung des Nahen und Mittleren Ostens hat sich der Brennpunkt der politischen Entwicklungen auch nach Zentral- und Südasien verlagert.

Verhältnisses zu ihr, mit anderen Worten die Verantwortung des Menschen für sich selbst und die Welt.

Natürlich stellt die komplexe Natur des Menschen wie auch die zahlreichen, oft sehr großen Verschiedenartigkeiten der menschlichen Gesellschaften für den Menschen eine nicht zu unterschätzende Herausforderung dar. Doch wenn sich der Mensch dieser Herausforderung klar und bewusst stellt und nicht darin nachlässt und sich nach allen Kräften bemüht, kann er sich zu einer freien und schöpferischen Person entwickeln. Dann ist er auch in der Lage, Frieden in sich zu schaffen und dem Frieden um sich herum zu dienen. Dr. Zakzouk nennt mehrere Beispiele aus der islamischen Geschichte, die zeigen, dass die Anhänger unterschiedlicher Religionen einander in Menschlichkeit begegnen können.

Schon Mitglieder der frühesten muslimischen Gemeinde in Mekka erhielten Asyl vom Herrscher Äthiopiens. Mancher Muslim überträgt dies auf sein heutiges Asyl oder seine Arbeitssuche in einem westlichen Land. Sie hoffen, dass dieses noch immer an den christlichen Werten ausgerichtet ist, die der äthiopische Kaiser vor mehr als 1400 Jahren lebte. Muslime erwarten daher, in den ausländischen Gesellschaften aufgenommen und als Nachbarn respektiert zu werden sowie die notwendige Freiheit für ihre Glaubenspraxis zu erhalten. Als muslimisches Beispiel aus der Geschichte nennen sie immer wieder den ayyubidischen Sultan Saladin, der gegenüber den aus Europa in den Orient eingefallenen Christen ein Beispiel vorbildlicher Toleranz bot. Es wurde von Barmherzigkeit inspiriert, die islamisch betrachtet die notwendige Ergänzung der Gerechtigkeit darstellt. Saladin folgte nicht dem Prinzip bloßer Legalität. Nachdem er die Kreuzfahrer besiegt hatte, behandelte er die heimkehrenden christlichen Krieger mit einmaliger Großzügigkeit. Er gab ihnen nicht nur die Freiheit zurück und schenkte den Armen unter ihnen die notwendige Ausrüstung für ihre Heimfahrt, sondern er befahl noch dazu, dass man ihre heiligen Stätten unangetastet lassen sollte. Das tat er, obwohl einige Muslime ihn ¹⁹⁵aufforderten, die Kreuzfahrer ihrerseits ebenso zu behandeln, wie diese die Muslime behandelt hatten, als sie 1099 Jerusalem eroberten¹⁹⁶. Deren Verhalten war damals nicht von christlicher Nächsten- und Feindesliebe gekennzeichnet. Dennoch befahl Saladin ihnen, die christlichen Stätten zu respektieren und

¹⁹⁵ Zakzouk: *Al-Islām wa-l-masīhīya imkanāt at-tafāhum wa-t-taāwun*: Der Islam und Christentum, Möglichkeiten der Verständigung. Kairo 2005, S.33.

¹⁹⁶ Zakzouk : *Al-Islām wa Qadāya al-Hiwār*. Kairo 2003, S.117. S. auch Saed Ashour, *Al- Haraka as-salibīya*, Bd.II, S.790-9. Dar al-Fagr lil-l-Tebaa. Kairo 1976.

die Christen mit Toleranz zu behandeln.¹⁹⁷ Weiter verweisen Muslime gerne umgekehrt auf das frühere Osmanische Reich, das als multi-religiöser Staat Juden und Christen Freiraum für ihr religiöses Eigenleben gegeben hatte. Christen könnten heute einen ähnlichen Weg gehen. Durch ein klares Eintreten für ein vielfältig kulturell gestaltetes Leben kann dazu beigetragen werden, dass den Muslimen eine gesellschaftliche Integration ohne falschen Anpassungszwang möglich ist.¹⁹⁸

3.3.1 Bemühungen um einen kulturellen Dialog zwischen Christentum und Islam

Dr. Zakzouk weist darauf hin, dass es zahlreiche sehr positive Dialog fördernde Grundlagen im Islam gibt. Wenn diese Grundlagen richtig angewandt werden, können sie zu einem konstruktiven kulturellen Dialog im weiteren Sinne, der alle nicht-muslimischen Länder umfasst, führen. Das verlangt von beiden Seiten zunächst, von den schlimmen Ereignissen der Vergangenheit und von den bedauerlichen Erlebnissen der Gegenwart her motiviert zu werden, zu verstehen, dass die Anwendung von Gewalt zur Durchsetzung gleich welcher Ziele keinen Gewinn für irgendeine Seite verspricht. Auch Unterschiede und Meinungsverschiedenheiten über Glaubensgrundsätze und kulturelle Tatsachen können fruchtbar werden.

Die wesentlichen Faktoren eines erfolgreichen Dialogs liegen in der Überzeugung, dass Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Islam gibt. Daraus ergibt sich, dass für den Dialog diese Gemeinsamkeiten richtig genutzt werden, um zu einer wahren Verständigung, gegenseitigem Respekt und zu ehrlicher konstruktiver Kooperation zwischen den Dialogpartnern zu gelangen. Die Hauptgedanken können in mehreren Punkten zusammengefasst werden.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Einen guten Überblick über die neuesten Forschungsergebnisse in Politik, Gesellschaft, Wirtschaft und Religion im Orient der Zeit der Kreuzzüge vermittelt: Leder, Stefan (Hg.): *Crossroads between Latin Europe and the Near East: Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th – 14th Century)*. Würzburg (Istanbuler Texte und Studien 24) 2011.

¹⁹⁸ Zakzouk: *Al-Islām wa Qadāya al-Hiwār: Der Islam und die Fragen des Dialogs*. Kairo 2003, S.58.

¹⁹⁹ Übersetzt, Zakzouk: *Ad-Dīn li-l-hayāt: Religion ist für das Leben*, Kairo 2009, S.43

1. Wir sollten an die Richtigkeit der Botschaften der Propheten glauben, die die Offenbarung von Gott als dem Schöpfer aller Lebewesen erhalten haben. Zu diesen zählen Abraham, Moses, Jesus und schließlich Mohammed.²⁰⁰ Ebenso sollten wir, also alle am Dialog Beteiligten, an die Urquelle der Offenbarung glauben.²⁰¹

2. Die Religion sollte allen Bereichen des menschlichen Lebens, den materiellen, intellektuellen und geistigen eine Antwort geben können. Sie sollte dem Menschen eine vollkommene Methode der Lebensführung anbieten, die auf der engen Bindung zwischen dem Glauben einerseits und dem Sprechen und dem Handeln andererseits beruht. Dabei sollte kein Bereich zugunsten des anderen vernachlässigt werden.

3. Wir sollten alle nützlichen Tätigkeiten im Diesseits, die deren Urhebern selbst oder einem anderen nicht schaden, als einen Teil der Gottesanbetung betrachten. Jeder Mensch ist nur für das verantwortlich, was er selbst tut. Wenn er absichtlich oder unabsichtlich einen Fehler begeht, sich für diesen dann entschuldigt und Gott um Verzeihung in aufrichtiger Reue bittet, wird Gott ihm, wenn er will, vergeben; denn die Barmherzigkeit Gottes kann alles einschließen.

Die Suche nach Wissen ist Pflicht. Das bedeutet, dass jeder Muslim verpflichtet ist, nach Wissen zu suchen. Es geht aber nicht an, wie manche behaupten, dass er auch nach dem Wissen suchen sollte, das dem Islam widerspricht. Es reicht aus, die ersten fünf Verse des Korans zur Kenntnis zu nehmen, in denen das Lesen und die Suche nach Wissen geboten werden:

„Lies im Namen deines Herren, der erschuf. Er erschuf den Menschen aus einem Anhaftenden. Lies, denn dein Herr ist allgütig. Der mit dem Schreibrohr lehrt, lehrt den Menschen, was er nicht wusste.“²⁰²

4. Wir besitzen immer noch die Fähigkeit dazu, uns allen Innovationen und sozialen Veränderungen anzupassen, die wegen der historischen und regionalen Veränderungen und der flexiblen Rechtssysteme plötzlich erscheinen oder entstehen. Schließlich betont der Islam die Verpflichtung des Menschen, seinen gesunden Menschenverstand anzuwenden. Denn der

²⁰⁰ Die Frage der Anerkennung der genannten Propheten durch die am Dialog beteiligten Religionsgemeinschaften stellt natürlich ein definitorisches Problem dar. Hilfreich für die Debatte ist u.a. besonders: Hagemann, Ludwig: Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen. Freiburg 1993

²⁰¹ Hier bezieht sich Dr. Zakzouk auf die Uroffenbarung, die nach muslimischer Überzeugung von Ewigkeit her bei Gott aufbewahrt wird.

²⁰² Koran, Sure 96, Al-Alaq, Verse 1 - 5

Verstand steht an der nächsten Stelle nach Koran und Überlieferung, weil der die Voraussetzung des ‚Iğtihād‘ (unabhängiges Nachdenken über rechtliche Fragen) ist, wie auch für den Konsens der Gelehrten (Iğmā) oder für den Analogieschluss (qiyās). Der Verstand ist auch die Grundlage der juristischen Überlegungen bei der Beurteilung von Angelegenheiten des öffentlichen Interesses und der Beförderung des Guten und der Verhinderung des Bösen als Grundaufgaben des islamischen Rechts.²⁰³

5. Wir sind offen gegenüber anderen Kulturen und sollten immer mit den Mitbürgern aus anderen Kulturen Kontakt haben. Vorbild dafür sind die Muslime, die in den von ihnen eroberten Ländern auf Kulturen trafen und daraus gewinnbringenden Nutzen zogen. Dinge, von denen sie befürchten mussten, dass sie ihre islamische Identität gefährdeten, ließen sie beiseite.²⁰⁴

Diese fünf Punkte enthalten die wichtigsten Faktoren der Vorstellungen von Dr. Zakzouk. Sie können in der Gegenwart eine starke Grundlage für eine positive Interaktion und Zusammenarbeit zwischen dem Islam und dem Westen darstellen, wie es sie schon in der Blütezeit des Islams gegeben hatte.

Dr. Zakzouk befasst sich auch mit einigen westlichen Stellungnahmen, die er auf eine fehlende Kooperation zwischen dem Islam und dem Westen zurückführt. Er führt diese auf eine Verzögerung der Zusammenarbeit zurück. Diese Kritik an westlichen Äußerungen lässt sich in vier Punkten Zusammenfassen:

1. Eine Reihe von westlichen Forschern, Politikern und Publizisten gehen offenbar davon aus, dass heutige muslimische Forscher das, was von dieser Seite direkt oder zwischen den Zeilen über den Islam gesagt oder geschrieben wird, nicht zur Kenntnis nehmen könnten. Dabei stellen die muslimischen Forscher zahlreiche Fehler und Ungenauigkeiten fest, die als

²⁰³ Zu der Hierarchie innerhalb des islamischen Rechts und der Bedeutung der Verstandeskraft s. Krawietz, Birgit: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam. Berlin 2002; dabei zum Ijtihād S. 21 – 25, 59 – 62; zum Iğmā s. S. 182 – 202, zum Qiyās S. 203 - 222

²⁰⁴ Übersetzt, Zakzouk: Ad-Din li-l-hayyat. Kairo 2009, S.120-136.

unumstößliche Tatsachen in Bezug auf „den“ Islam geschildert werden. Diese muslimischen Forscher sind auch durchaus in der Lage, methodische Antworten auf diese Behauptungen zu geben wie auch einen systematischen Dialog zu führen. Sie sind ebenfalls in der Lage, die noch auf Vorstellungen des abendländischen Mittelalters zurückgehende Überzeugungen und Vorurteile zurückgehen, die jeder historischen Grundlage entbehren. Auch nichtmuslimische westliche Forscher haben auf diese Tatsache schon hingewiesen.

2. Muslime haben sich eigene Bewertungskriterien für die verschiedenen wissenschaftlichen Entwicklungen geschaffen. Dabei sind sie zu der Ansicht gelangt, dass viele der modernen wissenschaftlichen Entwicklungen stärker materiell als geistig geprägt sind.

3. Eine willkürliche Verbindung zwischen wissenschaftlichen Entwicklungen und einer Verwissenschaftlichung des allgemeinen Lebens führt zu einer westlichen Form von kulturellem Egozentrismus, bei der der Westen sich in keiner Weise bemüht, die vielfältigen religiösen und kulturellen Grundlagen und Vorstellungen der Anderen zu berücksichtigen. Aus der islamischen Geschichte ist jedenfalls zu ersehen, dass eine verbindliche Beziehung zwischen der politischen Macht und der Macht des Glaubens in der islamischen Welt vorhanden und notwendig ist. In den Epochen, in denen diese Verbindung sich auflöste, wenn sich die persönlichen Ansichten von Herrschern und Regimen durchzusetzen begannen, wenn also die allgemeinen Angelegenheiten im Bereich von Politik, Wirtschaft und Gesetzgebung von der Religion getrennt wurden, wenn man Religion als eine private Angelegenheit zu betrachten begann, kam es zu einem Niedergang islamischer Staaten und Gesellschaften.

4. Was Muslime heute besonders beunruhigt, ist die Feststellung, dass eine große Zahl von westlichen Medien damit beschäftigt sind, den Islam als den kommenden Feind zu präsentieren oder vorführen, der eine große Gefahr für die westlichen Kulturen und Gesellschaften darstelle. Dabei handelt es sich um eine klare Verschwörung gegen die Muslime.²⁰⁵

²⁰⁵

Übersetzt, Zakzouk“ Ad-Dīn li-l-hayāt: Religion ist für das Leben, Kairo 2009, S.120-136.

1.3.2 Hindernisse eines kulturell-religiösen Dialogs im Denken von Dr. Zakzouk

Es gibt nach Dr. Zakzouk verschiedene Hindernisse, die den kulturell-religiösen Dialog erschweren. Sie können in drei Punkten zusammengefasst werden:

1. Es gibt eine Reihe von historisch-politischen Hindernissen, die sich aus politisch-militärischen Konflikten zwischen den Dialogpartnern ergeben haben und immer noch ergeben. Für die Geschichte sind hier die Kreuzzüge zu nennen und für die Gegenwart die „ethnischen Säuberungen“ in Bosnien-Herzegowina. Nicht minder problematisch für einen erfolgreichen Dialog sind die Stellungnahmen westlichen Regierungen zur Palästinafrage.

2. Daneben gibt es auch hermeneutische Hindernisse zwischen Muslimen und Christen. Darunter versteht Dr. Zakzouk die Feststellung, dass einer der beiden Dialogpartner die Religion des anderen nicht als ‚Himmelsreligion‘ anerkennen will. Während der Islam anerkennt, dass Judentum und Christentum ‚himmlischer‘ Herkunft sind und der Glaube an die Botschaften von Moses und Jesus zu einem unerlässlichen Teil der Glaubenslehre des Islams gehören, findet man eine solche Grundhaltung nur bei wenigen Juden und Christen.

3. Schließlich sind auch noch individuelle Hindernisse zu nennen, die davon abhängen, in wie weit dieser oder jener Dialogpartner befähigt und in der Lage ist, im Namen seiner Religion zu sprechen und breite Kreise seiner Religion zu vertreten. Gerade dieser Punkt bedarf einiger weiterer Ausführungen. Denn er stellt ein Hindernis dar, das in vielen Fällen nicht wahrgenommen werden kann, obwohl diesem Hindernis eine Vielzahl von Konferenzen und Symposien im kulturell-religiösen Dialog gewidmet wird, bei denen es darum geht, Vorurteile abzubauen und Missverständnisse zu beseitigen. Die Frage der Repräsentanz der Dialogpartner spielt im Übrigen auch deshalb eine wichtige Rolle, weil die Befürworter des Dialogs und die aktiven Teilnehmer am Dialog auf zwei Ebenen Angriffen ausgesetzt sind. Da gibt es einerseits die interne, die innere Ebene und andererseits die externe Ebene.

Von innen werden Dialogbefürworter von Dialoggegnern dergestalt kritisiert, dass sie nur Zeit mit diesen Gesprächen vergeuden würden, dass sie dem Dialogpartner zu weit entgegenkommen und eigentlich und schlussendlich diese Dialoge nur aus persönlicher Eitelkeit betreiben. Im innerislamischen Bereich wird dann behauptet, dass die muslimischen

Dialogpartner nicht für den Islam in seiner Gesamtheit sprechen dürften. Manche muslimischen Kritiker meinen auch, dass der Westen den Dialog mit Partnern führen möchte, die von ihm selbst festgesetzte Eigenschaften haben und alleine in der Lage sind, die westlichen Vorgaben zu erfüllen. Wer so handelt, führe einen Monolog mit sich selbst, aber keinen Dialog.

Auf der externen Ebene wird den muslimischen Dialogpartnern vorgeworfen, dass sie fundamentalistische oder zumindest konservative Positionen vertreten, dass sie nicht bereit seien, ihre islamische Identität in Frage zu stellen oder auf bestimmte Glaubenüberzeugungen zu verzichten. Muslimische Dialogpartner werden in den Augen ihrer muslimischen Kritiker also als überemanzipiert angesehen, von manchen ihrer Gesprächspartner dagegen als konservativ und unflexibel, nur weil sie nicht bereit sind, auf die eigene islamische Identität zu verzichten oder einige ihrer Glaubenssätze in Frage zu stellen.

Im Rahmen des christlich-islamischen Dialogs wurden zahlreiche lokale Symposien und Konferenzen durchgeführt. Daneben gibt es zahlreiche Untersuchungen und Beiträge zu dieser Thematik von unterschiedlicher Länge und Qualität. Einige dieser Darstellungen sind politisch oder allgemein kulturell geprägt, andere haben einen fachreligiösen oder auch nur rhetorischen Inhalt. Die Beiträge schwanken zwischen exzentrischem Optimismus, was die Erfolge des Dialogs angeht, und einem desillusionierenden Pessimismus. Vor allem aber wurde um die Frage gestritten, ob Dialoge überhaupt in der Lage seien, die unterschiedlichen, einander kontrovers gegenüberstehenden Standpunkte in irgendeiner Form anzunähern.²⁰⁶

Dr. Zakzouk stellt auch die Frage, in wie weit das heutige Streben nach einem Dialog eine Folge der Erkenntnis des modernen Menschen ist, der seine Anliegen gleich welchen Inhalts in jeder Form durchsetzen will. Auch wenn das so wäre, sollten Muslime in einen Dialog eintreten in der Hoffnung, dass sich daraus trotz aller Probleme befriedigende Ergebnisse ergeben könnten. Er verweist dabei auf den Koran, in dem die Muslime aufgefordert werden, sich ständig der Notwendigkeit bewusst zu sein, einen Dialog mit andersgläubigen Menschen zu führen, vor allem mit den Schriftbesitzern der Juden und Christen. Im Koran heißt es: „Rufe zum Weg deines Herrn mit Weisheit und schöner Ermahnung, und streite mit ihnen in bester Weise.“²⁰⁷

²⁰⁶ Überetzt, Zakzouk, „Al-Hiwār al-islāmī al-masīhī“ Kairo 2005, S.10

²⁰⁷ Koran, Sure 16, al-Nahl, Vers 125

Ausgehend von diesem Koranvers, der zum religiösen und kulturellen Dialog auf allen Ebenen aufruft gibt es zahlreiche muslimische Institutionen, die entsprechende Aktivitäten unternommen haben und auch weiter unternehmen. Zu nennen ist hier vor allem der Hohe Rat für religiöse Angelegenheiten in Kairo, der zahlreiche Konferenzen zum kultur-religiösen Dialog organisiert und durchgeführt und ein spezielles Komitee für den interreligiösen Dialog gegründet hat.²⁰⁸

3.4 Die gegenwärtige Situation und die Perspektiven.

Aus der auf langjährigen Erfahrungen beruhenden Sicht von Dr. Zakzouk verlangt die gegenwärtige politische Situation von den Muslimen, nicht nur ihre Vergangenheit, sondern auch ihre Gegenwart und vor allem ihre Zukunft zu bewältigen. Wie dies im Einzelnen vor sich gehen könnte, ist allerdings schwer vorzustellen. Vorerst konzentrieren sich Muslime darauf, die Fehlbeurteilungen des Islam durch westliche Medien und pseudowissenschaftliche Publikationen zu korrigieren. Dem Westen muss auch bewusst gemacht werden, dass die Phase der kritiklosen Bewunderung des Westens durch die Muslime endgültig der Vergangenheit angehört. Gleichberechtigung und gegenseitige Anerkennung sind heute für die Muslime ein Grundrecht und eine unabdingbare Voraussetzung für einen fruchtbaren Dialog. Der Westen muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass die nach westlichem Verständnis unauflösliche Verbindung zwischen Fortschritt und Säkularisierung im Lichte der islamischen Kulturgeschichte nicht unabdingbar ist. Schließlich hat es große kulturelle Fortschritte gerade in der islamischen Welt in einer Zeit gegeben, die von einer starken Verbindung von Religion und Gesellschaft gekennzeichnet waren.

Die Muslime müssen ihrerseits darauf achten, dass der Islam nicht wegen einiger machtgieriger muslimischer Despoten missverstanden und falsch ausgelegt wird. Er darf noch weniger in die Rolle eines Ersatzfeindes des Westens gedrängt werden. Denn dieses würde zu unkontrollierbaren Gefahren führen. Im Zusammenhang mit dem Dialog müssen die Muslime auf folgendes achten: Von christlicher Seite bevorzugen Dialogveranstalter und Dialogförderer sehr oft für sie maßgeschneiderter muslimische Gesprächspartner, die jedoch den westlichen Weltanschauungen angepasste Positionen des Islams vertreten. Die Vertreter anderer muslimischer Glaubens- und Identitätspositionen werden dagegen nicht akzeptiert,

²⁰⁸

Hierhin nähere Angaben zum Hohen Rat für islamische Angelegenheiten.

weil sie als konservativ und unaufgeschlossen eingeschätzt werden. Auch hiergegen müssen sich die Vertreter des Islams im interreligiösen Dialog wenden.²⁰⁹

Dr. Zakzouk verwendet den Begriff des ‚globalen Dorfes‘, in dem wie in keiner Epoche zuvor die verschiedensten religiösen und kulturellen Gemeinschaften Seite an Seite leben. Daher stellen sich Fragen nach Frieden und Gerechtigkeit beständig und so dringend, dass sie nicht immer wieder hinausgeschoben werden können. Angesichts dieser unabänderlichen Tatsachen haben sich auch die Religionen den daraus resultierenden Problemen zu stellen. Sie sind in der Lage, einen wichtigen Beitrag zur Konstruktion neuer Antworten und Problemlösungen zu leisten. Dies gilt vor allem für die Realisierung von Zielen, die allen Religionen gemeinsam sind: Die verschiedenen Religionen können zusammenarbeiten, um die Institution der Familie zu schützen, welche als grundlegende soziale Einheit für alle menschlichen Zivilisationen angesehen wird. Sie können zusammenarbeiten, um weitere die Welt verwüstende und sinnlose Kriege zu verhindern. Sie können zusammenarbeiten, um die zunehmende Verfolgung und Unterdrückung von Menschen überall in der Welt zu verhindern, gleichgültig ob es sich dabei um einzelne Individuen, Gruppen oder ganze Nationen handelt. Diese Zusammenarbeit zwischen den Religionen erfordert natürlich die Bereitschaft, die jeweiligen anderen Religionen verstehen zu lernen und die Gemeinsamkeiten zwischen ihnen herauszuarbeiten. Schließlich gilt es, die gemeinsamen Probleme zu identifizieren.²¹⁰

Zusammenfassung der Positionen von Dr. Zakzouk

Fasst man die Gedanken von Dr. Zakzouk zum christlich-islamischen Dialog in seinen zahlreichen Formen und unterschiedlichen Aspekten zusammen, kann man die folgenden Feststellungen treffen: Bei seinen Überlegungen geht der ägyptische Wissenschaftler und Theologe von einer gründlichen Kenntnis der Beziehungsgeschichte zwischen Islam und Christentum aus. Dabei untersucht er die Traditionsstränge und die Motivgeschichte der christlichen Islamfeindlichkeit vom frühen Mittelalter bis in die Gegenwart. Indem er auf die historisch wenig oder gar nicht belastbaren Fakten hinweist, gibt er den christlichen Dialogpartnern die Möglichkeit, sich ihrer Vorurteile und falschen Einschätzungen des Islams

²⁰⁹ Zakzouk: *Al-Islām wa Qadāya al-Hiwār*. Kairo 2003, S. 108-110.

²¹⁰ Zakzouk: *Al-Islām wa-l-masīhīya imkanāt at-tafāhum wa-t-taāwun*, Kairo 2005, S.22

bewusst zu werden. Dadurch, dass er aktuelle politische Konflikte und Probleme anspricht wie den Palästinakonflikt, weist er auch auf die außerreligiösen Aspekte der Dialogproblematik hin. Ihm ist bewusst, dass die Teilnehmer an den Dialog -veranstaltungen kaum oder auch gar nicht in der Lage sind, einen grundlegenden Beitrag zur Lösung dieser Konflikte zu leisten. Er wirbt aber zugleich um Verständnis für die besonderen Befindlichkeiten vieler Muslime, die sich subjektiv den Angriffen eines aggressiven Westens gegenübersehen, der nicht nur bestrebt ist, seine ideologischen und politischen Vorstellungen auch auf Kosten der Identität anderer Kulturen in der ganzen Welt zu verbreiten, sondern seine eigenen wirtschaftlichen Interessen im globalen Rahmen durchzusetzen.

Dr. Zakzouk nimmt immer wieder Bezug auf die kulturelle Blüte des Islams in der Zeit der Abbasidenherrschaft oder der muslimischen Herrschaft in Andalusien. Damit stellt er eine Position dar, die von vielen muslimischen Intellektuellen und Gelehrten in Diskussionen und Publikationen immer wieder vorgetragen wird. Sie ist die Reaktion von Muslimen auf westliche Kritik von kulturellen Defiziten in der islamischen Welt. Die in derartigen Debatten vorgetragenen kulturgeschichtlichen Tatsachen halten in den meisten Fällen der historischen Überprüfung stand. Im Dialog-Kontext bedeuten sie auch eine kulturelle Selbstversicherung der muslimischen Seite, die sich häufig mit dem westlichen Überlegenheitsgefühl auseinandersetzen muss. Dass diese kulturhistorischen Beschreibungen dem Großteil der westlichen Öffentlichkeit nicht bekannt sind, kann als Faktum betrachtet werden. Insofern haben sie einen gewissen aufklärerischen Effekt.

Für die Mehrzahl der an den Dialogveranstaltungen teilnehmenden Vertreter christlicher Positionen werden sie dagegen keine Neuigkeiten darstellen. Es stellt sich gerade hier aber auch die Frage, warum Dr. Zakzouk in seiner kulturgeschichtlichen Analyse keine Überlegungen bezüglich der Ursachen für den von westlichen Beobachtern konstatierten Abbruch der kulturellen Blüte und kulturellen Weiterentwicklung des Islams folgen lässt. Man muss davon ausgehen, dass Dr. Zakzouk mit seiner umfassenden Kenntnis der entsprechenden westlichen Debatten gewiss in der Lage wäre, auch in dieser Frage profunde Überlegungen anzustellen. Einer der wichtigsten Gründe für diese Haltung ist zunächst wohl einer, der der Dialogsituation geschuldet ist. Die Frage nach den Ursachen der kulturellen Erstarrung des Islams ist eine, die zunächst im inner-islamischen Kontext gestellt und beantwortet werden muss. Ob der Vorwurf der kulturellen Stagnation in der vorgetragenen Form überhaupt zu Recht erhoben wird, müsste dabei zunächst untersucht werden. Es gehört ja auch zu den Aufgaben einer vergleichenden westlichen Kulturgeschichte, festzustellen, in welcher Form und in welchen Zeitraum es überhaupt zu einer Entwicklung verschiedener

Geschwindigkeiten des kulturellen Wandels gekommen ist. Alles in allem handelt es sich um Fragen, die bisher vor allem im Kulturvergleich noch nicht ausreichend erforscht worden sind.

Dr. Zakzouk bemüht sich, im Dialog die muslimische Seite zu vertreten. Daher setzt er sich bei dieser Gelegenheit nur mit den problematischen muslimischen Positionen auseinander, die für Fragen des Dialogs relevant sind. Dazu gehört vor allem die Frage der islamischen Repräsentanz bei den Dialogveranstaltungen. Dass er hier eine problematische Thematik anspricht und damit die Vertreter des Islams direkt anspricht, macht deutlich, wie sehr er wohl auch selbst in dieser Frage angegriffen wird. Dennoch ist es beeindruckend zu sehen, in welchem Maße und mit welcher unerschütterlichen Überzeugung Dr. Zakzouk den Dialoggedanken über Jahrzehnten in seinen Schriften wie in seinem politischen und wissenschaftlichen Handeln weiter verfolgt.²¹¹

4. Der islamisch-christliche Dialog nach Dr. Ali Gomaa, dem Großmufti von Ägypten

4.1. Biographie von Dr. Ali Gomaa²¹²

Dr. Ali Gomaa Muhammad Abd al-Wahhab wurde am 3. März 1952 in Beni Suwaif in Oberägypten geboren. Er stammt aus einer angesehenen Familie des Ortes. Sie wird auch als fromm beschrieben. Sein Vater war ein Anwalt mit dem Schwerpunkt Zivilrecht. Für diesen Bereich des ägyptischen Rechtssystems gilt in weiten Bereichen vor allem das Familienrecht das Schariatsrecht. Dies bezieht sich natürlich nur auf die muslimischen Staatsbürger des Landes. Er hatte also gründliche Kenntnisse im islamischen Recht. Der Vater wird als ein großer Bücherliebhaber beschrieben, der im Lauf seines Lebens eine Bibliothek von mehr als 30 Tausend zusammengetragen hatte. Offenbar enthält diese Bibliothek auch eine Vielzahl von sehr seltenen Werken. Sie steht auch Forschern aus der ganzen Welt für ihre Untersuchungen zur Verfügung. Mufti Ali Gomaa wurde also in einer Atmosphäre von geistiger Lebendigkeit und Frömmigkeit erzogen.

²¹¹ Hinweise Prof. Heine

²¹² Die Daten zur Biographie stammen aus seinem Büro in Dar al-Ifta al-Masriya.

Die Erziehung und Ausbildung von Dr. Ali Gomaa war zunächst durch die bekannten traditionellen Formen islamischen Lernens gekennzeichnet. Das bedeutet, dass er auf der lokalen Koranschule (Kuttab) den Koran memorierte. Dieses Wissen wurde erweitert durch ein Studium der sechs kanonischen Prophetentraditionen sowie die Hauptwerke der malikitischen Rechtsschule, vor allem das Kitab al-Muwatta.²¹³ Trotz dieser familiären Vorbelastung schwankte Dr. Ali Gomaa zunächst zwischen einem Studium der Ingenieurwissenschaften, speziell Maschinenbau, und Wirtschaftswissenschaften. Schlussendlich entschied er sich für das ökonomische Fach mit einem Schwerpunkt im Bereich des Handelswesens. Begründet wurde diese Wahl mit pragmatischen Motiven: Bei dieser Studienrichtung bot sich dem jungen Ali Gomaa die zeitliche Möglichkeit, seinen Interessen im Bereich der islamischen Studien und der arabischen Literatur weiter nachzugehen. Immerhin legte Ali Gomaa in der Regelstudienzeit eine Bachelor-Prüfung im Handelswesen an der angesehenen Ain Shams-Universität²¹⁴ in Kairo ab. Danach aber hatte sich sein Interesse an den Islamstudien so verstärkt, dass er sich für ein Bachelor-Studium an

²¹³ S. dazu: Motzki, Harald: Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Leiden 1991; Krawietz, Birgit: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam. Berlin 2002, S. 63 f

²¹⁴ Ain Shams Universität wurde im Juli 1950 gegründet und ist damit die drittälteste nicht-sektiererische einheimische öffentliche ägyptische Universität (nach alten islamischen Universitäten wie Al-Azhar und privaten Institutionen wie der American University in Kairo, unter dem Namen " Ibrahim Pascha 's University ". Die beiden früheren Hochschulen dieser Art, die Universität Kairo (Fuad I Universität) und Universität Alexandria

(Farouk I Universität) hatten die steigende Nachfrage der Jugend nach Hochschulbildung erfüllt. Bei ihrer Gründung umfasste die Ain Shams Universität eine Reihe von aufstrebenden Fakultäten und wissenschaftlichen Instituten, die später weiterentwickelt wurden.

Nach dem Militärputsch, der die Monarchie in 23. Juli 1952 stürzte, wurde vorgeschlagen, dass die Namen der ägyptischen Universtätén stark mit den Wurzeln und historischen Sehenswürdigkeiten des Landes verbunden werden. Am 21. Februar 1954 wurde den Namen der Universität zu "Heliopolis" geändert und erhielt im selben Jahr den heutigen Namen "Ain Shams".

der Azhar-Universität ²¹⁵ in Kairo, der einflussreichsten akademischen Einrichtung des sunnitischen Islams, immatrikulierte. Hier unterzog er sich dem üblichen Curriculum, das das Memorieren der unterschiedlichen zentralen Texte der islamischen Jurisprudenz, arabische Grammatik, Koran-Rezitation oder Hadith-Methodik umfasste. Diese Zeit war sicherlich nicht einfach für den diplomierten Wirtschaftswissenschaftler. Denn die überwiegende Mehrzahl seiner Kommilitonen hatten die gymnasialen Einrichtungen der al-Azhar Universität, die an

²¹⁵ Al-Azhar ist eine Moschee in der ägyptischen Hauptstadt Kairo. Al-Muizz li-Dīn Allah, Kalif der Fatimiden, gab ihren Bau im Jahr 970 für die neue Hauptstadt in Auftrag. Es war die erste Moschee, die in Kairo errichtet wurde, einer Stadt, die seitdem den Beinamen "Stadt der tausend Minarette" erhalten hat.

Die Azhar-Universität (arabisch: *ġāmīa al-azhar* ‚die Blühende‘) in Kairo ist eine der angesehensten Bildungsinstitutionen der islamischen Welt und nach der Universität Al-Qarawiyyin von Fès - gegründet im Jahre 859 - die zweitälteste Madrasa der islamischen Welt. Ihr Name ist von az-Zahra abgeleitet, einem Beinamen von Fatima, der jüngsten Tochter des Propheten Mohammed.

Nachdem die Azhar-Moschee 972 nach zweijähriger Bauzeit fertiggestellt worden war, begannen die Studien bereits im Oktober 975, nach islamischer Zeitrechnung im Monat Ramadan 365 A.H. (nach der Hidschra). Oberrichter Abul Hasan Ali ibn an-Nu'man dozierte in seinen Vorlesungen über ein wichtiges Werk der schiitischen Jurisprudenz. Die eigentliche theologische Hochschule (Madrasa) wurde 988 während der Herrschaft der Fatimiden durch den Großwesir Yaḡūb ibn Killis (979-991) in Kairo gegründet. Sie entstand als Bildungszentrum, Schwerpunkt der Lehre waren die Theologie und die Rechtswissenschaft (Fiqh). Im 10. Jahrhundert wurden zudem wegweisende anatomische Studien durch Ali Nimer Ibn Ali Nu'man, einen Neffen des berühmten Oberrichters Abul Hasan Ali ibn an-Nu'man, durchgeführt. Diese Grundlagenstudien zur Methodik der Sektion haben maßgeblichen Einfluss auf Ibn Sinas (Avicennas) medizinische Studien gehabt. Die Azhar entstand als Einrichtung der ismailitischen Šī'a und wurde 1171 sunnitisch.

Für die Studenten und das Lehrpersonal wurde Unterkunft und Verpflegung gestellt. Die Universität stieg spätestens mit der Zerstörung Bagdads durch die Mongolen unter Hülāgū zum bedeutendsten islamischen Bildungszentrum auf, welches vor allem von Studenten aus Nordafrika, Nubien und dem Nahen Osten besucht wurde. Heute gibt es auch viele europäische und nordamerikanische „Azharis“, viele von ihnen sind Konvertiten. Sie werden in der Regel auf einem eigenen Universitätscampus untergebracht.

Die Azhar entwickelte sich seit dem 19. Jahrhundert zu einem der bedeutendsten Zentren islamischer Gelehrsamkeit und zieht Studierende aus allen Ländern an. Als erster europäischer Student wurde um 1873 der Orientalist Ignaz Goldziher zum Studium zugelassen. Eine erste neuzeitliche Reform fand unter König Faruq durch das Bildungsgesetz von 1950 statt. Die Universität wurde in drei Fakultäten gegliedert: Islamische Jurisprudenz (Fiqh), Theologie und arabische Sprache. Unter der Regierung von Oberst Gamal Abdel Nasser wurde sie 1961 nach jahrzehntelangen Bemühen einiger Wissenschaftler und Politiker und dem Widerstand vieler Gelehrter unter dem Scheich Mahmud Schaltut reformiert und neuen Bedingungen als Universität mit zahlreichen Niederlassungen inner- und außerhalb Ägyptens angepasst. So wurden z. B. technische, pädagogische und medizinische Fakultäten eröffnet. Organisatorisch wurde die Azhar der Aufsicht des ägyptischen Religionsministeriums (Awqaf) unterstellt. Dieses wird seit 1996 von dem Theologen Mahmoud Zakzouk geleitet, der in München in Philosophie promovierte.

vielen Orten in Ägypten und darüber hinaus zu finden sind, absolviert. Sie waren daher schon mit einigen Grundlagen dieser Texte vertraut gemacht worden.

Nach dem Bachelor-Abschluss belegte al-Gomaa 1979 den Master-Studiengang mit dem Schwerpunkt islamisches Recht an der gleichen Universität. Diese Studienetappe schloss er 1985 ab und ließ in nur drei Jahren eine Promotion folgen. Seine Dissertation befasst sich mit der Methodologie der islamischen Rechtsfindung.²¹⁶ Er begann dann als Ordinarius für Rechtsphilosophie und Rechtsmethodologie islamisches Recht zu lehren und schrieb bisher rund 25 Bücher zu dieser und verwandten Thematiken neben weiteren Aufsätzen und sonstigen Beiträgen. Aufsehen erregte er, weil er seine Unterrichtsveranstaltungen nicht nur in den modernen Gebäuden der al-Azhar-Universität abhielt, sondern auch die alte Tradition wieder fortführte, in der al-Azhar-Moschee selbst, an eine der Säulen des großen Innenhofs gelehnt, Vorlesungen für um ihn im Kreis versammelte Studenten zu halten. Dabei nahm er die für alle Beteiligten anstrengende Form der Lehrvermittlung von sechs Tagen in der Woche vom frühen Morgen bis zum Mittag auf sich.

Es handelte sich dabei um Veranstaltungen, die auch für die Öffentlichkeit geöffnet waren. An den Vorlesungen nahmen auch junge Männer teil, die eine extremistische religiöse Haltung vertraten. Dr. Ali Gomaa bot ihnen alternative Argumentationen gegen ihre Positionen. Seine Argumentationen überzeugten etliche von diesen radikalen Personen, die sich in der Folge der Position von Dr. Ali Gomaa anschlossen. Seit der Gelehrte als hoher Funktionsträger weniger Zeit für die aufwändigen Lehrveranstaltungen aufbringen kann, hat ein Kreis von Schülern und jüngeren Mitarbeitern von Dr. Ali Gomaa diese Vorlesungen übernommen.

Sein öffentliches Wirken ergänzte Dr. Gomaa über den akademischen Bereich hinaus auch auf andere Weise. Seit 1998 hält er in der Sultan Hasan Moschee²¹⁷, einem beeindruckenden

²¹⁶ Titel der Dissertation lautet: *Hawla Tahqīq Kitāb Bayān Al-Mukhtasir li-l Asfahāni*.

²¹⁷ Die Moschee des Sultan Hasan in Kairo war zu ihrer Zeit die größte Moschee der Welt. Sie wurde in den Jahren 1356 bis 1363 errichtet. Ihr Erbauer war Al-Nasir Al-Hasan, der zweimal als Sultan in Ägypten (1347 bis 1351 und 1354 bis 1361) regierte. Der Herrscher war bekannt wegen seiner Gelehrsamkeit, die er sich aneignete, als er die Zeit zwischen seinen beiden Regierungsperioden im Gefängnis verbrachte. Der Moschee waren vier Medresen beigeordnet, die sein Interesse an der Gelehrsamkeit widerspiegeln. Der Bau weist eine

Beispiel der mamlukischen Architektur in Kairo, am Freitag öffentliche Predigten. Seine Predigten zogen hunderte von Zuhörern an, von denen viele nach dem Gemeinschaftsgebet blieben, um an Sitzungen teilzunehmen, in denen Dr. Gomaa in einem lebhaften Frage- und Antwortspiel auf Themen vor allem aus dem praktischen Leben seiner Zuhörer Auskünfte gab.

Vor seiner Berufung als Groß-Mufti von Ägypten im Jahr 2003 hatte sich Dr. Gomaa zu einem der führenden Vertreter eines gemäßigten Islams und heftigen Kritiker extremistischer Ideologien entwickelt, die er als unvereinbar mit dem Islam betrachtet. Dr. Gomaa leitet zudem das nationale ägyptische Fatwa-Büro Ägyptens (Dar al-Ifta al-Misriyya)²¹⁸, eine große Behörde, die heute täglich bis zu dreitausend Rechtsgutachten am Tag erstellt. Dies ist nur möglich, weil auf Anregung von Dr. Gomaa alle modernen Kommunikationstechniken für die Beantwortung der Fragen eingesetzt werden. Dazu gehören Websites und Call Center. Über

Reihe architektonischer Besonderheiten auf. Sein etwas unregelmäßiger Plan misst 65 x 150 Meter. Unmittelbar daneben befindet sich die Al-Rifai-Moschee.

Die Bauarbeiten wurden nach den Berichten des Historikers al-Maqrizi im Jahr 1356 begonnen. Zeitgenössische Dokumente deuten an, dass im Jahr 1360 schon große Teile des Gebäudes fertiggestellt worden sind. 1361 stürzte jedoch das Minarett ein, das über dem Haupttor errichtet wurde. Dies führte zu zahlreichen Toten und wurde als schlechtes Zeichen für den Sultan ausgelegt. Tatsächlich wurde er 33 Tage später ermordet. Der Bau wurde niemals wirklich fertig gestellt, obwohl die Bauarbeiten fortgesetzt wurden. Die Leiche des Sultans wurde nicht hier bestattet. Der Bau soll mehr als eine Million Dinar gekostet haben und war dadurch auch der kostspieligste im mittelalterlichen Kairo. Als Bauleiter erscheint in einer Inschrift im Komplex Muhammed Ibn Biylik al-Muhsini. Dieser ist auch aus anderen Quellen bekannt und war ein bedeutender Emir. Der Umstand, dass er sich mit einer Inschrift im Bau verewigen durfte, spricht für seine Bedeutung und für die Wichtigkeit des Baues. Die Architektur: Der Bau steht an der Stelle eines Palastes, der nur drei Dekaden vorher erbaut worden war und niedergerissen wurde. Für den Bau der Moschee wurden wahrscheinlich aber Baumaterial und die Fundamente dieses Palastes benutzt.

²¹⁸ Dar al-Ifta wurde im Jahr 1895 n. Chr. -1313 H. errichtet. Sie stützt sich auf den Koran und prophetische Literatur, und berät analog der Meinungen der Juristen, die im Laufe der Geschichte entstanden. Sie spielt eine wichtige Rolle, da Muslime, die ein gottgefälliges Leben zu führen wünschen, sich an sie wenden und um Hilfe in Rechtsfragen bitten können. Die ägyptische Regierung hat großes Interesse an Dar al-Ifta seit ihrer Gründung bis zum heutigen Tag. Sie hat ihr ein eigenes Gebäude zur Verfügung gestellt mit einem großen Rechenzentrum, um die Forschung und Beantwortung von Anfragen zu erleichtern, zu präzisieren und zu unterstützen.

Ägypten hinaus wirkt Dr. Gomaa erschien auch durch Auftritte in beliebten Radio- und Satelliten-TV-Programmen z.B. bei dem TV-Sender ‚Iqra‘. Die Reaktionen von jungen Akademikern sind wegen der erfrischenden und auf aktuelle Fragen bezogenen Darstellungen von Dr. Gomaa sehr positiv.²¹⁹

Das weitgespannte theologische Interesse von Dr. Gomaa reichte aber über den akademischen Rahmen der al-Azhar-Universität weit hinaus. So war er von den verschiedenen Strömungen des mystischen Islams fasziniert und tauschte sich vor allem mit dem marokkanischen Gelehrten und dem Sufi-Scheich Abdullah bin al-Siddiq Ghumari²²⁰ aus, der ihn als seinen fähigsten Studenten bezeichnete. Er ist aber nicht an eine bestimmte Bruderschaft gebunden; denn er hatte auch Kontakt zu Sufi-Scheichs der Naqshbandiyya²²¹ oder der Tidjaniyya²²². Zu seinen akademischen Lehrern gehörten einige der bedeutendsten Gelehrten der al-Azhar-Universität. Zu nennen ist hier vor allem der Azhar-Scheich Gad al-Haqq²²³. Er hat aber auch keine Berührungsängste, sich mit anderen Vorstellungen vom Islam auseinanderzusetzen wie etwa mit einem der Hauptvertreter der syrischen Muslimbrüder Abd al-Fattah Abu Ghuda (gest. 1997).

²¹⁹ Vgl. Al-Ahram Report, Donnerstag, 1. Oktober, 2009.

²²⁰ Abdullah bin al-Siddiq Ghumari (1910 – 1993) stammte aus Tanger. Er hatte an der bekannten Qarawiyyin-Hochschule in Fez und später auch an der al-Azhar-Universität in Kairo studiert. In Fez war er mit der Sufi-Bruderschaft der Kattaniyya bekannt geworden und hatte sich dieser angeschlossen. Die Kattaniyya-Bruderschaft war vor allem in den 1950er und -60er Jahren zu einem gewissen Einfluss in Ägypten gekommen, s. dazu Heine, Peter: *Mystik und radikaler Islam. Zur politischen Rolle der Sufi-Orden am Beispiel des modernen Ägyptens. Sozialanthropologische Arbeitspapiere 5* (Institut für Ethnologie Berlin) 1987, 15 S.

²²¹ Über die Naqshbandiyya s. Algar, Hamid: *A Brief History of the Naqshbandiyya Order*, in: Garborieau, Marcel, Popovic, Alexandre u.a.: *Cheminelements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Paris 1990, S. 8 - 12

²²² Über diese Mystikerorganisation s.: Abun-Nasr, Jamil: *The Tijaniyya. A Sufi Order in the Modern World*. London 1965

²²³ Gad al-Haqq (1917 – 1996) war einer der bedeutendsten muslimischen Gelehrten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Ägypten. 1978 wurde der Großmufti von Ägypten und 1982 Minister für religiöse Angelegenheiten. Sein publizistischer Schwerpunkt lag auf dem islamischen Recht. Bekannt wurde er durch eine Reihe von aufsehenerregenden Rechtsgutachten zu aktuellen Fragen.

4.2 Die Werke von Dr. Ali Gomaa aus den ersten Jahren des 21. Jahrhundert:

Al-Iğmā' inda usūliyyīn. (Der Konsens nach den Gelehrten der juristischen Methodik). Kairo 2002

Dieses Buch hat den Konsens als ein wichtiges Mittel der Rechtsschöpfung im islamischen Recht zum Thema. Es verfolgt Bedeutung, Grundlage und Funktion des Konsenses (Ijma) in den klassischen Werken des islamischen Rechts. Zugleich weist es auf die weiter anhaltende Bedeutung dieser Rechtsquelle für die aktuellen Formen der Rechtsschöpfung hin. Das Buch ist eine Auseinandersetzung mit muslimischen Fundamentalisten, die vor allem seit den 1980er Jahren die Rechtsquellen von Ijma, Qiyās (Analogieschluss) und Ra'y (persönliche Meinung) abgelehnt haben.

Al-makāyil wa-l-mawāzin aš-ariyya. (Die traditionellen Gewichts- und Maßeinheiten) Kairo 2002

Der Autor untersucht in diesem Buch die Gewichts- und Maßeinheiten nach den Regeln des traditionellen islamischen Rechts und stellt unter Berücksichtigung der vier islamischen Rechtsschulen die Entsprechungen der modernen Maßeinheiten her.

Usūl al-fiqh wa ilāqatuhu bi l-falsafa al-islāmiyya. (Die Juristische Methodik und ihre Verbindung zur islamischen Philosophie). Kairo 2002

Dieses Buch gehört zu den anspruchsvollsten, die Dr. al-Gomaa verfasst hat. Er versucht, einen Bezug zwischen der rechtlichen Methodenlehre der Scharia und einem erkenntnistheoretischen Ansatz für das Verständnis der Welt herzustellen, bei dem er von modernen Geisteswissenschaften ausgeht.

Madha Hiğğā ar-Ruya inda-l-usuliyīn. (Der Beweiswert von Visionen Laut der juristischen Wissenschaftlichen Methodik). Kairo 2002

Das Buch definiert Visionen (Ruya) als mögliche Quellen des islamischen Rechts. Dabei unterscheidet der Autor zwischen den Visionen des Propheten Muhammad und denen anderer Personen. Er kommt zu der Feststellung, dass die Visionen des Propheten als valable Quellen für das islamische Recht verwendet werden können, andere Visionen können nicht

als Quelle für das islamische Recht genutzt werden.

Al-imām al-Bukhari wa-l-Ġāmi' u- assahī. (Al-imam al-Bukhari und seine Sammlung von authentischen Hadithe) Kairo 2005

Das Buch beinhaltet eine kurze Biographie des wichtigsten Hadith-Gelehrten, al-Bukhari, und beschreibt dessen Hauptwerk, den Sahih. Vor allem enthält das Buch eine Reihe von Listen, auf denen unter anderem die Errata der am meisten verbreiteten Druckversionen des Sahih al-Bukhari aufgeführt werden, darunter die berühmte Sultaniyya-Version dieses Textes.

Aliyāt al-iġtihād. (Die Werkzeuge des Ijtihads) Kairo 2004

Der Iġtihād, also das unabhängige Nachdenken über rechtliche Tatbestände, ist eines der zentralen Mittel des islamischen Rechtswesens. Allerdings gibt es muslimische Gelehrte, die diesem Konzept kritisch gegenüberstehen. Dr. Gomaa untersucht die verschiedenen Methoden (Instrumente), mit deren Hilfe dieses Nachdenken über rechtliche Tatbestände vor sich gehen kann. Er weist darauf hin, dass mit Hilfe des Iġtihād die Möglichkeit besteht, angesichts der rasanten Entwicklungen auf den verschiedensten Gebieten in der modernen Welt, die sowohl Fortschritt wie Rückschritt bedeuten können, den Muslimen Rechtsleitung bieten zu können.

At-tarīq ila at-turāth al-islāmī. (Der Weg in die islamische Tradition: theoretische und methodologische Anfänge) Kairo 2004

Das Buch entstand aus seiner Vorlesungsreihe für Studenten der Geistes- und Sozialwissenschaften. Es gibt zunächst einen Einblick in die morphologischen und syntaktischen Verhältnisse in klassischen arabischen Texten und vermittelt dann mit einer Vielzahl von aussagekräftigen Beispielen Analysemethoden für den inhaltlichen Bereich dieser Texte.

Al-madkhal ila dirāsat-al-madāhib al-fiqhīya. (Einführung zum Studium der islamischen Rechtswissenschaftlichen Schulen). Kairo: Dar al-Salam, Kairo 2004

Dieses Buch ist als Einführung für Studenten der islamischen Rechtswissenschaften konzipiert, vor allem wenn sie sich den klassischen Werken des islamischen Rechts gegenübersehen. Es bietet den historischen Hintergrund für die Entwicklung der vier sunnitischen Rechtschulen und stellt einen Schlüssel für das Verständnis der Texte mit Erläuterungen der Abkürzungen und Symbole von verschiedenen klassischen Autoren der

verschiedenen Schulen dar. Daneben gibt es Kapitel über die Quellen des islamischen Rechts, Rechtsmaximen und die Geschichte der islamischen Gesetzgebung.

Al-Imam aš-āfī wa madrasatuhu-l-fiqhiyya. (Al-Imam al-Shafī'i und seine juristische Schule). Dār al-Risālah, Kairo 2004

Das Buch besteht aus zwei Abschnitten. In einem ersten stellt der Verf. Leben und Wirken des Rechtsgelehrten aš-āfī dar, der dann eine gleichnamige Rechtsschule gründete, die heute zu den vier wichtigsten sunnitischen Rechtsschulen zählt. In dem biographischen Abschnitt geht es nicht nur um die Lebendanten und engeren Lebensumstände von aš-āfī, sondern auch um das soziale, intellektuelle und kulturelle Milieu, in dem er lebte. Vor allem aber geht es natürlich um seine geistige Entwicklung. In einem zweiten Abschnitt geht es dann um die Art und Weise, in der sich das juristische Denken in dieser Rechtsschule weiterentwickelt hat. Dabei zeigt Dr. al-Gomaa die beiden unterschiedlichen Strömungen innerhalb der Rechtsschule auf, die sich im Irak und im iranischen Khorasan entwickelten, bis sie schließlich unter den Gelehrten ar-Rafai und an-Nawawi wieder zu einer einheitlichen Schule vereinigt wurden. Abgeschlossen wird das Buch mit einer Aufstellung der bedeutendsten Werke der schafīitischen Rechtsschule.

Qaul as-Sahābi. (Die Aussagen des Prophetens Gefährten al-Shabi) Kairo 2004

Aussagen der Gefährten des Propheten Muhammad, und den Debatten der muslimischen Rechtsgelehrten über die Gültigkeit dieser Berichte. In einem ersten Abschnitt dieses Buches geht es um die Definition des Gefährten des Propheten nach verschiedenen Autoren. In einem zweiten Abschnitt geht es um den Beweiswert der Aussagen der Gefährten nach verschiedenen Traditionen, wobei Dr. al-Gomaa auch seine eigenen Vorstellungen zu dieser Thematik darlegt. Schließlich geht es um die rechtlichen Ergebnisse, die sich aus den Aussagen der Gefährten des Propheten entwickelt haben.

Al-Muṣ laḥ Uṣ ūli wa-muṣkilāt al-maḡāhin. (Die Fragen von juristischen terminologischen Ausdrücken und deren Bedeutung) Kairo 2004

Dieses Buch beschäftigt sich mit der Frage von juristischen terminologischen Ausdrücken und deren Bedeutung. Es handelt sich im weitesten Sinne um eine juristische Begriffsgeschichte, in der der Bedeutungswandel verschiedener Begriffe dargestellt wird. Die zweite Hälfte dieses Buches handelt dann von der Bedeutung und Anwendungsweise des Analogieschlusses (Qiyās) in der gegenwärtigen islamischen Rechtspraxis.

Ta‘ arrud al-aqyisa ‘ inda-l-uṣ ūliyīn. (Widersprüchliche Analogien nach Angaben der juristischen Wissenschaftler) Kairo 2004

Hier handelt es sich um eine Studie zu widersprüchlichen Aussagen in der Scharia zu Fragen des Analogieschlusses. Die verschiedenen Positionen werden dargestellt und schließen mit einer ausführlichen Diskussion, warum eine Rechtsquelle der anderen vorzuziehen wäre.

Al-Naṣḥ ‘ inda al-uṣ ūliyīn. (Die Aufhebung einzelner Koranverse Laut der juristischen wissenschaftlichen Methodik). Kairo 2005

In diesem Werk setzt sich Dr. al-Gomaa mit dem Phänomen des Naṣḥ, also der Aufhebung einzelner Koranverse durch andere, spätere Offenbarungen auseinander. Er kommt zu dem Schluss, dass es im Grunde keinen Naṣḥ gibt, sondern dass vielmehr die Verse, die durch andere aufgehoben werden, unterschiedlich interpretiert werden müssen.

Al-ğihād fi-l-Islām, (Der Jihad im Islam) Kairo 2005

Dieses kurze Buch über den islamischen Glaubenskampf ist in zwei Abschnitte aufgeteilt. Zunächst geht es um die Grundlagen des Ğihād in den grundlegenden Texten des Islams. Danach folgen historische Darstellungen über den Glaubenskampf mit Verweisen auf das Alte und das Neue Testament. Dabei werden die verschiedenen Kriege der islamischen Frühzeit beschrieben und der Autor widerspricht der Behauptung, dass sich der Islam mit militärischen Mitteln ausgebreitet habe. Vielmehr sei der Religionswandel aus friedlichen Begegnungen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen entstanden.

Al-Kalām at-ṭ ayyib. (Fragen des rituellen und gesellschaftlichen Lebens) Kairo 2005

Es handelt sich um eine Sammlung von Rechtsgutachten, die Dr. al-Gomaa über mehrere Jahre verfasst hat. Dabei behandelt es Fragen des rituellen Lebens wie die rituelle Reinigung, das Gebet, das Almosen, die Wallfahrt oder das Fasten. Daneben gibt es Antworten auf theologische Fragen im engeren Sinn und auf andere geistige Anfragen, aber auch solche mit ethischem Inhalt. Schließlich finden sich auch zahlreiche Gutachten zu Fragen des gesellschaftlichen Lebens wie familiäre Beziehungen, Heirat, Scheidung, Erbrecht wie auch das Thema der Menschenrechte und andere aktuelle Fragen des alltäglichen Lebens. Von Interesse sind auch die Ausführungen zum islamischen Stiftungswesen. Zwei Jahre später

wurde dieser Band dann ergänzt durch weitere Rechtsgutachten zu Fragen aus den Bereichen der Medizin und der Naturwissenschaften.

Al-Mar' a fi al-ḥ aḍ āra al-islāmīyya bayna nuṣ ūṣ aš-šar' wa-l-fiqh. (Die Stellung der Frau in der islamischen Zivilisation) Kairo 2006

Auch Dr. al-Gomaa hat sich mit dem immer wieder behandelten Thema der Stellung der Frau im Islam auseinandergesetzt. In drei Abschnitten behandelt der Autor die Aspekte: muslimische Frauen in islamischen Religiösen Texten, muslimische Frauen in der islamischen Rechtstradition und muslimische Frauen in der islamischen Geschichte. Die behandelten Themen umfassen die Fragen der Polygynie, des Missbrauchs in der Ehe, die Frage der politischen Rolle von Frauen, die Wertigkeit der Aussage von Frauen vor Gericht und weitere Themen, die im Bezug auf muslimische Frauen in der Öffentlichkeit kontrovers und häufig missverständlich behandelt werden.

Taysīr al-Nahğ fi Š arḥ manāsik al-Hağğ. (Vereinfachung der muslimischen Pilgerfahrt) Kairo 2006

Das Werk geht auf die verschiedensten Aspekte der muslimischen Pilgerfahrt ein. Es ist einerseits ein Handbuch für diejenigen, die sich den komplizierten Ritualen der Wallfahrt unterziehen wollen, wobei auf die unbedingt erforderlichen und auf die darüber hinaus empfohlenen Handlungen eingegangen wird. Daneben werden die „Geheimnisse“ oder die innere Bedeutung der einzelnen Teile der Rituale erklärt. Ferner wird das richtige Verhalten beim Besuch der Grabstätte des Propheten Mohammed in Medina angesprochen. Zudem stellt der Autor eine Reihe von islamischen Rechtsgutachten zusammen, in denen es um Fragen geht, die Pilger in besonderen Problemfällen, die auf der Pilgerfahrt auftreten können, stellen. Hier kann sich Dr. al-Gomaa offenkundig auch auf seinen reichen Erfahrungsschatz im Zusammenhang mit dem Fatwa-Wesen beziehen. Den Abschluss des Buches bildet eine Zusammenstellung von Gebeten und Bitten aus dem Kitab al-Akhdar des mittelalterlichen muslimischen Gelehrten al-Nawwawī, die an den verschiedenen Punkten des Pilgerrituals rezitiert werden sollen.

Simat al-ʿ asr: Ru' yat Muhtamm. (Die Merkmalen der Zeit) Kairo 2006

Das Buch ist eine Sammlung von Aufsätzen, die Dr. al-Gomaa in der Tageszeitung al-Ahram und in anderen weit verbreiteten Publikationen, aber auch aus bisher unveröffentlichtem Material zusammengestellt hat. Zu den vielfältigen Themen gehören Fragen nach dem Begriff der Umma, der Gemeinschaft der gläubigen Muslime, Arabisch als heilige Sprache des Korans, wobei er mit einem Konzept von relativer und absoluter Sprache arbeitet. Behandelt werden die dogmatischen und rituellen Unterschiede zwischen Sunniten und Schiiten, aber auch aktuelle Themen wie der dänische Karikaturenstreit. Daneben berichtet der Autor von Reisen und Tagungen, die er besucht hat.

Sayyiduna Muhammad. Rasul Allah ila l-‘ Alamin. (Unser Propheten Mohammed - der ehrliche Botschafter Gottes) Kairo 2006

In diesem Buch beschäftigt sich Dr. Gomaa einerseits mit der Biographie des Propheten Mohammed und informiert über seine physischen Eigenschaften ebenso wie über seine Begabungen und Tugenden, durch die Gott ihn nach muslimischer Überzeugung besonders ausgezeichnet hat. In einem zweiten Teil geht es dann andererseits um die wichtigsten Quellen für das Leben des Propheten, die Traditionen (Hadith). Dr. al-Gomaa beschreibt, wie diese Traditionen entstanden sind, was sie besonders ausmacht und macht klar, warum sich diese Texte über die Jahrhunderte erhalten haben.

Al-Qiyās ‘ inda al-uṣ ṭliyyīn. (Analogie Laut der Wissenschaftlichen juristischen Methodik) Kairo 2006

In dieser umfassenden Studie über den Analogieschluss diskutiert der Autor die Bedeutung der Analogie, deren Beweiswert, die Bestandteile des Analogieschlusses und seine Anwendungsgebiete. Da die Stellung aller Rechtschulen zu diesem Thema behandelt wird, kann man das Buch als ein Kompendium zu einer der wichtigen Rechtsquellen des islamischen Rechts bezeichnen.

Aṭ -ṭ arīq ila Allah. (Der Weg zu Gott) Kairo 2007

Das Buch ist als Einführung in die islamische Mystik, das Sufitum, gedacht. Es beruht auf mehreren Vorträgen, die Dr. al-Gomaa in der al-Ashira al-Muhammadiya-Moschee in Kairo im Jahr 2001 gehalten hat und wurde für diese Veröffentlichung besonders überarbeitet. Das besondere an diesem Buch ist, dass es sich bemüht, Personen ohne Vorkenntnisse in das Sufitum einzuführen, zugleich aber auch diejenigen anzusprechen, die bereits vertraut mit den Grundsätzen der Pfades der Erkenntnis Gottes sind.

Al-waḥy, Fi al-Qurʿān al-karīm. (Die Offenbarung in dem Koran) Kairo 2007

Zu den Formen der Veröffentlichung, die von bekannten und anerkannten Religionsgelehrten gerne gewählt wird, gehört auch die Publikation ihrer Freitagspredigten. In diesem Fall stellt Dr. al-Gomaa 27 Predigten zusammen, die er in der Sultan-Hasan-Moschee gehalten hat. Dabei konzentriert er sich auf den Begriff der Offenbarung als formalen Vorgang, also als Verbalinspiration. Daneben wird auf die Art und Weise hingewiesen, in der Muslime den Koran in ihr Alltagsleben einbeziehen. Schließlich erläutert Dr. al-Gomaa eine Reihe von einzelnen Versen des Korans und ganze Kapitel.

An-nabi, salla-llāhu ʿ alaihi wa sallam. (Der Prophet Mohammed) Kairo 2007

Dies ist die zweite Sammlung von Predigten aus der Sultan-Hasan-Moschee. Wie schon der Buchtitel verdeutlicht, haben sie vornehmlich die Gestalt des Propheten Mohammed zum Thema. Sie beschreiben sein Leben, seine Handlungen, seine Rolle für die Entstehung der muslimischen Theologie und seine Bedeutung als vorbildhafte Gestalt für die Lebensgestaltung der Muslime.

At-tarbiyya wa-s-sulūk. (Die Erziehung und das Verhalten) Kairo 2007

Die Reihe der Predigtveröffentlichungen wird vorerst abgeschlossen mit der Zusammenstellung von 49 Predigten aus der Sultan-Hasan-Moschee. Sie haben einen im weitesten Sinne zu verstehenden seelsorgerischen Charakter. Es geht in ihnen um das richtige Verhalten der Muslime in der Welt, um ihr Verhalten gegenüber Gott und gegenüber den Mitmenschen, man kann hier auch von den ʿ ibadāt²²⁴ und den muʿ āmalāt²²⁵ sprechen.

Al-fatāwa al-ʿ aṣ riyya li-mufti ad-diyār al-miṣ riyya. (Zeitgenössische Fatwas nach dem Großmufti von Ägypten). Kairo 2007

²²⁴ Zum Begriff s. Krawietz, Birgit: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam. Berlin 2002, S. 21 f, 112 f, 214 f;

²²⁵ A.a.o. 21f, 81, 140 u.ö.

Für eine Reihe von Jahren hatte Dr. al-Gomaa einen wöchentlichen Fernsehauftritt in einer beliebten Talkshow mit dem Namen „al-bait baitak“ (Das Haus ist dein Haus.). Zum Ende einer jeden Sendung konnten sich die Zuschauer an Dr. Ali Gomaa mit den unterschiedlichsten Fragen zum religiösen und ethischen Bereich wenden. Die Antworten, die Dr. Gomaa dazu gab, sind in diesem Buch gesammelt.

§ ina‘ a al-fatwa. (Die Herstellung des Fatwas) Kairo 2008

Der Autor führt in diesem Buch in die Abfassung vom islamischen Rechtsgutachten ein. Dabei definiert er zunächst den Begriff des Fatwas, wenn er sagt, dass es sich um die Klärung einer rechtlichen Entscheidung auf Beweisbasis nach einer entsprechenden Anfrage handelt. Danach beschreibt er die einzelnen Arbeitsschritte, die bei der Erstellung einer Fatwa durchlaufen werden müssen.

4.3 Reaktionen auf die Regensburger Rede

Einen Monat nach der Vorlesung von Papst Benedikt XVI in Regensburg schlossen sich am 13. September 2006 38 muslimische Gelehrte, unter ihnen Mufti Ali Gomaa, aus der gesamten islamischen Welt und aus allen Konfessionen und Denkschulen einem offenen Brief an den Papst an, in dem sie einen offenen geistigen Austausch und gegenseitiges Verständnis einforderten. Dafür war es auch erforderlich, sich darüber zu verständigen, was der wahre Islam sei. Ein Jahr später wurde diese Botschaft an das Christentum erweitert, wobei sich 138 muslimische Gelehrte und Intellektuelle aus 40 Nationen zusammenfanden und zum ersten Mal seit den Tagen des Propheten Mohammed den gemeinsamen Boden zwischen Christentum und Islam zu bestimmen versuchten. Diese Zusammenkunft wurde als Common Word Conference bezeichnet. Sie führte dann zu einer Konferenzreihe an den Universitäten Yale und Cambridge und im Vatikan, an denen auf christlicher Seite hohe Würdenträger der protestantischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche teilnahmen. Gemeinsames Thema dieser Zusammenkünfte war es, dazu beizutragen, die Bedeutung und den Einfluss extremistischer Vorstellungen und Praktiken in der Welt einzudämmen.²²⁶

²²⁶ „Ein gemeinsames Wort zwischen Uns und Euch“ ist ein offener Brief, datiert vom 13. Oktober 2007, von Führern der muslimischen Glaubensgemeinschaft an Führer der christlichen Glaubensgemeinschaft. Er ruft zum Frieden zwischen Muslimen und Christen auf und versucht, eine gemeinsame Basis zu erarbeiten, im Einklang mit dem koranischen Gebot (Sure al-‘ Imrān, Vers 64), "Sprich: O Leute der Schrift! Kommt zu einem gemeinsamen Wort zwischen uns und euch: dass wir niemanden außer Gott anbeten..." und dem biblischen Gebot, Gott sowohl als auch den Nächsten zu lieben. In der kurzen Zeit seit der Veröffentlichung hat

Dr. Gomaa nahm am 6. November 2006 die Einladung zu einem Vortrag an der Universität Cambridge an, bei der er sich zum Ziel gesetzt hatte, einige der westlichen Verwirrungen bezüglich des Islams und der aktuellen Situation der Muslime in der Welt zu klären. Vor allem ging es ihm auch darum darzustellen, was die große Mehrheit der Muslime als richtig erkannt habe. Natürlich sprach er das Thema des islamischen Extremismus und Terrorismus an und zeigte die Fehler dieser Denkweisen auf. Bei dem Vortrag ging es ihm darum, Brücken der Verständigung zwischen der islamischen Welt und dem Westen zu errichten, weil schlussendlich alle Menschen gemeinsam in einer globalen Gesellschaft leben.

Dr. Gomaa beschreibt den Islam als eine Religion des Friedens und der Barmherzigkeit. So hat er ihn nach eigener Aussage in seiner Jugend kennengelernt. In jüngster Zeit hat sich aber eine Situation ergeben, in der im Namen des Islams Menschen zu den Waffen gegriffen haben. Sie haben unschuldige Menschen getötet und andere Gräueltaten begangen. Sie bedrohen die öffentliche Sicherheit und beschädigen die internationalen Beziehungen und haben die islamischen Gesellschaften in Aufruhr gebracht. Der Aufstieg eines gewalttätigen Extremismus in der islamischen Welt hat Verwirrung auf der ganzen Welt hervorgerufen, in den muslimischen wie in den nicht-muslimischen Gesellschaften.

Die Konsequenz war, dass viele Menschen den Islam mit Gewalt identifizieren. Einige Kommentatoren aus der nicht-islamischen Welt haben die Handlungen einer kleinen, aber gut sichtbaren und störenden Minderheit von Menschen in der islamischen Welt so verstanden, dass die Mehrheit der Muslime in der Welt diese grausamen Handlungen gutheißen. Sie meinen daher, dass der Islam vom Anfang seiner Geschichte an eine gewalttätige Religion sei. Diese Meinung hat sich leider auch durch die entsprechenden Präsentationen in weiten Teilen der Massenmedien in einer erheblichen Masse multipliziert. Diese Auffassung vom Islam als einer Religion von Gewalt, Vergeltung und Krieg stünde aber in einem vollkommenen Widerspruch zu den Lehrern des Islams und den Überzeugungen der großen Mehrheit der 1,3 Milliarden Muslime - normalen, friedliebenden und anständigen Menschen. Dr. al-Gomaa beschrieb die Handlungen der radikalen Minderheit als fehlgeleitete kriminelle Taten. Es sei

sich "A Common Word" zur weltweit führenden interreligiösen Dialoginitiative zwischen Christen und Muslimen entwickelt, in ihrem Umfang und Erfolg beispiellos in der christlichen und der muslimischen Welt.

die Aufgabe der Mehrheit der Muslime, dafür zu sorgen, dass die Welt ein wirkliches Verständnis vom Islam gewinnen könnte.²²⁷

4.3.1 Der al-Ahram-Artikel

Wie schon oben beschrieben, hat Dr. Gomaa immer versucht, sein Wissen und die Ergebnisse seiner Forschungen mit einer großen Öffentlichkeit zu teilen. Daher hat er auch immer wieder in Tages- oder Wochenzeitungen Artikel veröffentlicht, die sich an eine große Leserschaft wandten. Am 1. Juni 2009, am Vorabend des Besuchs des US-amerikanischen Präsidenten Barak Obama schrieb er einen Begrüßungsartikel in der wichtigsten ägyptischen Tageszeitung, al-Ahram²²⁸. In diesem Text drückte er seine Freude über den Besuch aus und beschrieb seine Erwartungen bezüglich der Rede, die der amerikanische Präsident an die gesamte islamische Welt richten werde. Er gab der Hoffnung Ausdruck, dass dieser Besuch zu einer Verbesserung der Beziehungen führen werde. Dann ging Dr. Gomaa auf die Rolle der Gelehrten und der Intellektuellen der islamischen Welt ein. Er forderte ständige offene Kanäle, über die kontinuierlich ein Dialog über wissenschaftliche, technologische, kulturelle und andere Themen zwischen den Vereinigten Staaten und der islamischen Welt geführt werden könnte. Zugleich müssten auch die Fragen von Aggressionen gegen Muslime, z.B. in Palästina angesprochen werden. Er rief die USA dazu auf, ihren Einfluss geltend zu machen, damit dort Gerechtigkeit und Frieden herrschen können.

Vor allem aber wies Dr. Gomaa darauf hin, dass es erforderlich sei, wenn der Frieden in der Nahostregion, aber auch in der ganzen Welt hergestellt werden sollte, dass die Verleumdungen des Islams und der Muslime beendet werden müssten. Der Islam dürfe nicht länger als der größte Feind der ganzen Welt verunglimpft werden. Leider gebe es auch einige wissenschaftliche Institutionen im Westen, die Positionen eines alten und überlebten Orientalismus weiterhin bekräftigten. Wichtig sei, dass die Reformen, denen sich die islamischen Länder unterziehen müssen, nicht in einer Imitation des Westens bestünden,

²²⁷ www.aligomaa.net/speeches.html /Dr. Gomaas Vortrag am 6. November 2006: Building Bridges of Understanding, Universität Cambridge, UK. Manuskript in Englisch zugesandt von seinem Büro.

²²⁸ **Al-Ahram** (arabisch الأهرام, *al-Ahrām*, 'Die Pyramiden') ist der Name einer staatlichen ägyptischen Zeitung, die im Dezember des Jahres 1875 gegründet wurde. Sie ist die älteste Zeitung der arabischen Welt und wird derzeit in Kairo veröffentlicht. Die erste Ausgabe erschien am 5. August 1876. Der Inhalt der Zeitung wird vom ägyptischen Informationsministerium überprüft. Al-Ahram gibt zwei fremdsprachige Versionen heraus: die englischsprachige Version Al-Ahram Weekly, die 1991 herausgegeben wurde, und die französischsprachige Version Al-Ahram Hebdo.

sondern dem kulturellen Rahmen und den Visionen der muslimischen Menschen von einer gerechten Welt entsprechen müssten. Ohne diese Rücksichtnahme könnten Reformen keine langfristigen Wirkungen hervorrufen.

So müssten die islamischen Sitten bewahrt werden und es dürfe keine direkten Interventionen in die inneren Angelegenheiten, besonders in Fragen der islamischen Religion geben.²²⁹

Dr. Goma'a ist bewusst, dass die Frage des islamistischen Radikalismus eine zentrale Frage des Westens an den Islam darstellt. Er hat zur Kenntnis genommen, dass in den westlichen Massenmedien immer wieder gefordert wird, dass die führenden Persönlichkeiten der muslimischen Welt sich zur Frage dieses Extremismus äußern müssten. In einem längeren Text nimmt sich Dr. Ali Goma'a dieser Thematik an: Er stellt fest, dass der Islam nicht mit diesem Terrorismus in Beziehung gesetzt werden dürfe. Er geht dabei sehr weit, wenn er den Aktivisten des islamistischen Terrorismus zuruft: Du stammst nicht aus dem Kreis der Muslime. Er spricht ihnen also ihre Islamizität ab. Terroristen sind Kriminelle, keine muslimischen Aktivisten. Ihre Handlungen stehen nicht in Übereinstimmung mit den grundlegenden Lehren des Islams. Dr. Goma'a stellt fest: Ihre Handlungen widersprechen dem zentralen Thema im Islam, dem Frieden. Islam bedeutet auf Arabisch Frieden. Muslime begrüßen sich gegenseitig mit dem Friedensgruß. Ferner erlaubt der Koran die Freiheit des Glaubens für die gesamte Menschheit:

„Ihr habt eure Religion und ich habe meine.“²³⁰

Die Verbreitung und Anwendung von Gewalt ist im islamischen Glauben verboten. Im Koran steht ausdrücklich:

„Es gibt keinen Zwang in der Religion.“²³¹

Dann weist Dr. Goma'a darauf hin, dass von diesen Extremisten niemand in Medressen einer fundierten islamischen Unterweisung unterzogen worden ist. Er bezeichnet sie vielmehr als Produkte einer unruhigen Umgebung. Ihre Vorstellungen sind falsche und verzerrte Interpretationen des Islams, die keine Grundlage in den traditionellen Lehren des Islams haben. Ihr Ziel ist rein politisch und hat keine religiöse Grundlage. Es geht ihnen vielmehr darum, in der Welt Chaos zu schaffen. Die Sorge, die Dr. Goma'a in diesem Zusammenhang äußert, ist, dass diese Extremisten die Welt überzeugen, dass die gesamte muslimische Welt der Feind ist und dass der Krieg gegen den Terror ein Krieg gegen die gesamte islamische

²²⁹ [www.ahram.org.eg/Dr. Gomaas Begrüßungsartikel in der ägyptischen Tageszeitung, al-Ahram am 1. Juni 2009, anlässlich des Besuchs des US-amerikanischen Präsidenten Barak Obama](http://www.ahram.org.eg/Dr.Gomaas_Begrüßungsartikel_in_der_ägyptischen_Tageszeitung_al-Ahram_am_1_Juni_2009_anlässlich_des_Besuchs_des_US-amerikanischen_Präsidenten_Barak_Obama_) .

²³⁰ Koran Sure 109, Al-Kāfirūn, Vers 6.

²³¹ Koran, Sure 2, Al-Baqara, Vers 256

Welt ist. Ja, dass die Unterstützung der islamischen Welt sich gegen die herrschenden Ansichten wendet.²³²

Dr. Gomaa führt eine Vielzahl von Koranversen an, um zu verdeutlichen, dass das Wort Gottes hier eine sehr deutliche Sprache spricht:

„O ihr Leute, wir haben euch aus einem einzigen männlichen und einem einzigen weiblichen Wesen geschaffen und euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr euch kennenlernt.“²³³

Dr. Gomaa weist ausdrücklich darauf hin, dass es nicht heiße, dass die Menschen sich töten sollten, sondern sie sollten sich kennenlernen. Ferner weist er darauf hin, dass auch in den Prophetentraditionen immer wieder von Barmherzigkeit gesprochen wird, und zwar Barmherzigkeit im Himmel und auf der Erde.²³⁴

Dr. Gomaa weist des Weiteren darauf hin, dass eines der zentralen Probleme der Religion heute die Frage der Autorität sei.

„In Religionen wie Islam und Christentum sind wir Zeugen eines Phänomens, dass Laien ohne ein solides Fundament religiöser Studien versuchen, sich so zu äußern wie religiöse Autoritäten in Fragen des religiösen Rechts oder der Moral. Es ist diese exzentrische und rebellische Haltung gegenüber der Religion, die den Weg für extremistische Interpretationen des Islams, die keine Grundlage in der Realität haben, geöffnet hat. Diese Interpretationen sind Reaktionen auf politische Krisen, Ungerechtigkeit, Armut und Frustration, haben aber keine Grundlage in der Wahrheit des Islams.

Es ist die Aufgabe der religiösen Führer, die ihr Leben mit dem Studium der religiösen Exegese verbracht haben und im Besitz des waren Wissen sind, mit den Behörden zusammen für eine Wiederherstellung der richtigen Interpretation des Islams zu sorgen.“²³⁵

Auf Grund seiner jahrelangen Studien des Islams und seiner Geschichte stellt Dr. Gomaa fest, dass die Geschichte des Islams frei ist von ethnischen Säuberungen, religiösen Säuberungen und einem erzwungenen Religionswandel. Dies mag im Gegensatz zu einer häufig zu findenden zeitgenössischen Sicht des Islams stehen. Aber auch die quantitativen

²³² S.dazu www.aligomaa.net/speeches.html

²³³ Koran, Sure 49, Al-Ḥuğurāt, Vers 13

²³⁴ Dr. Gomaas Rede in: A Common Word Conference, 12 Okt. 2008, U.K. Manuskript zugesandt von seinem Büro. S.dazu www.aligomaa.net/speeches.html

²³⁵ Dr. Gomaas Rede : Islam and Modernity, Lancaster House, London, U.K. June 4, 2007. Manuskript zugesandt von seinem Büro.

demografischen Studien, die von dem Amerikaner Richard W. Bulliet ²³⁶ durchgeführt worden sind, zeigen, dass sich zwar der staatliche und damit der politische und administrative muslimische Bereich sehr schnell ausgebreitet hat, die Übernahme des Islams als religiöses und ethnisches Normensystem durch die ansässigen Bevölkerungen aber mehrere Jahrhunderte gedauert hat. Der Religionswandel fand freiwillig statt und war unter Anderem motiviert durch wirtschaftliche und persönliche Vorteile, durch Heiratsbeziehungen oder dadurch, dass Menschen tatsächlich von der Überlegenheit des Islams vor allem gegenüber dem Christentum überzeugt waren.

Dr. Gomaa ist sich natürlich der Tatsache bewusst, dass der Koran einige Verse enthält, die missverstanden werden können. Zu nennen ist hier vor allem der Vers:

„Kämpft auf dem Weg Gottes gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen.“ ²³⁷

Dieser Satz wird so oder mit ähnlichen Worten an verschiedenen Stellen der zweiten Sure häufiger formuliert. ²³⁸ Diese Verse bilden die Grundlage des islamischen Kriegsrechts. Sie werden von Dr. Gomaa verstanden als das Recht auf Selbstverteidigung und der Verteidigung der Heimat und der Familie. ²³⁹

Zusammenfassung

Dr. Gomaa ist einer der thematisch vielseitigsten und kenntnisreichsten muslimischen Gelehrten der Gegenwart. Neben seinen Arbeiten über Grundfragen der Methodologie des islamischen Rechts ist er auch versiert in den Bereichen des islamischen Rituals und seinen verschiedenen Aspekten. Vor allem aber hat er durch seine intensive Beschäftigung mit Rechtsfragen zu den vielfältigen Aspekten eines muslimischen Lebens in einer modernen und von zahlreichen Herausforderungen gekennzeichneten Welt für viele Muslime neue Wege

²³⁶ Richard W. Bulliet ist ein Professor an der Universität von Columbia, der sich auf die Geschichte der islamischen Gesellschaft und ihrer Einrichtungen, der Technologie und der Rolle von Tieren in der Gesellschaft spezialisiert hat.

²³⁷ Koran, Sure 2, Al-Baqara, Vers 190

²³⁸ Vgl. dieser Artikel auch am <http://www.nesweek.com/id/165008>, c 2008.

²³⁹ Vgl. Timesonline5.J.

gewiesen. Bemerkenswert ist sein intensives seelsorgerisches Interesse, bei dem er auch alle modernen Medien nutzt. Seine Überlegungen zu Fragen des interreligiösen, vor allem des christlich-islamischen Dialogs sind von einem klaren Realismus über die möglichen Ziele dieses Dialogs gekennzeichnet. Er nahm an zahlreichen internationalen Konferenzen und Symposien teil. Er gehört zu der Gruppe von Dialogteilnehmern, die vor allem wegen der sich daraus ergebenden Vorteile ihre Zeit für den Dialog aufwenden. Ihm geht es um einen intensiven und für die Muslime nützlichen Austausch.

5. Die Positionen zum interreligiösen Dialog von Dr. Sayyid Tantawi

5.1. Biographie von Muhammad Sayyid Tantawi - Scheich von Al-Azhar

Muhammad Sayyid Tantawi wurde am 28. Oktober 1928 in dem Dorf Salim Sharqiyya im ägyptischen Nildelta geboren. Nach der üblichen Grundschulausbildung besuchte er ab 1944 das Institut für religiöse Bildung in Alexandria, eine schulische Einrichtung, die auf das Studium an der al-Azhar-Universität in Kairo vorbereitet. An dieser berühmten Stätte islamischer Gelehrsamkeit nahm er dann ein Studium der islamischen Rechtswissenschaften (an der Fakultät für Grundsätze des Glaubens, Usul al-Din) auf, das er 1958 zunächst mit einem Mastergrad in Erziehungswissenschaften (Tafsirwissenschaft und Hadithwissenschaft) abschloss. Danach setzte er seine Studien bei einer gleichzeitigen Lehrtätigkeit fort. 1966

promovierte er dann mit einer Arbeit über die Kinder Israel im Koran und Sunna.²⁴⁰ Da sich zunächst keine adäquate Position für ihn in Ägypten finden ließ, nahm er 1972 einen Ruf an die Islamische Universität in Tripolis/Libyen an, wo er bis 1980 unterrichtete. In diesem Jahr folgte er einem Ruf nach Saudi-Arabien an die Universität von Medina, wo er im Programm für Postgraduierte unterrichtete. Im Jahr 1985 konnte er nach Ägypten zurückkehren, wo er Dekan der Fakultät für Islamwissenschaft und Arabistik für Jungen in Alexandria, also der Einrichtung, an der er in seiner Jugend studiert hatte, wurde. Schon im Jahr darauf wurde er zum Groß-Mufti von Ägypten ernannt und hielt damit einer der wichtigsten Positionen in der ägyptisch-muslimischen Hierarchie. 1996 wurde er dann Großscheich der al-Azhar-Universität in Kairo. Er starb überraschend an einem Herzinfarkt im Flugzeug und 2010 im Alter von 81 Jahren in Saudi-Arabien begraben, wohin er gereist war, um einen bedeutenden Preis für sein Lebenswerk in Empfang zu nehmen.²⁴¹

Als Groß-Mufti von Ägypten wie als Großscheich der Azhar-Universität war er eine Persönlichkeit, die sich immer wieder in interne Debatten in Ägypten, aber auch in die großen Fragen der internationalen Politik einmischte. Dabei machte er sich mit seinem Engagement nicht nur Freunde. Zu den internen Debatten gehörte eine Auseinandersetzung um die Frage von Zinsen im Jahr 1989. Die Zinsfrage hat vor allem in den vergangenen fünf Jahrzehnten die muslimischen Rechtsgelehrten sehr intensiv beschäftigt. Das Zinsverbot geht auf den Koran zurück.²⁴² Daneben gibt es eine Vielzahl von Propheten-Traditionen, in denen dieses Verbot weiter bestätigt wird.²⁴³ Das Zinsverbot wird in seiner Wertigkeit mit dem Gebot von der Einheit Gottes gleichgestellt. Dabei spielte das Problem des wachsenden Kapitalverlustes durch Inflation eine wichtige Rolle. Scheich Tantawi plädierte jedoch dafür, dass bestimmte Formen von Zinsen erlaubt sein sollten. Er argumentierte dabei mit der Bedeutung des im Koran genannten Wortes für Zins (riba), das auch als ‚Wucher‘ verstanden werden kann. Liest man den Text so, kann er als ein exzessiver Zins verstanden werden. Ein gemäßigter Zins

²⁴⁰ Anschließend arbeitete Tantawi bis 1964 für das ägyptische Ministerium für religiöse Angelegenheiten und wechselte dann als Dozent an die al-Azhar-Universität. 1966 promovierte er dort mit seiner Doktorarbeit :

“ Banu Isrā’ īl fi-l Qur’ ān wa-s-Sunna“.

²⁴¹ Die Biographie zugesandt von dem Büro des Scheichs Tantawi in Mashyakha al-Azhar, dazu s.auch [www.Sektor der Azharitischen- Institute](http://www.Sektor.der.Azharitischen-Institute) (Zugriff 12.12.2011)

²⁴² Koran, Sure 2, Al-Baqara, Vers 275

²⁴³ Die entsprechenden Belege sind zusammengestellt bei Khoury, Th.A: Der Hadith. Urkunde der islamischen Tradition. Bd. 3. Gütersloh 2009, S. 113 - 115

müsste dagegen erlaubt sein. Seine Position in dieser Frage wurde von verschiedenen muslimischen Gelehrten heftig angegriffen.²⁴⁴

Bei anderen Auseinandersetzungen ging es um Fragen der Verschleierung aus Anlass der Debatten in Frankreich, aber auch um den Vollsleier in Ägypten²⁴⁵, um die Beschneidung von Mädchen, um Selbstmordattentäter oder um weibliche Imame und Gebetsgemeinschaften aus Männern und Frauen, worüber er sich äußerte. In der Folge der Regensburger Rede von Benedikt XVI veröffentlichte er einen längeren Text, der inhaltlich weit über die offenen Brief der muslimischen Gelehrten hinaus geht.²⁴⁶

5.2. Die Reaktionen von Scheich Tantawi auf die Regensburger Rede

Der Groß-Scheich von Al- Azhar führt zunächst kurz in die Umstände der Regensburger Rede ein und erinnert an die freundliche Haltung seines Vorgängers, Papst Johannes Paul II, gegenüber dem Islam. Dann kritisiert er, dass Benedikt XVI die Zitate aus dem Buch von Theodor Khoury, bei dem es sich um die Edition eines byzantinischen Textes handelt und nicht um die Meinung des Herausgebers, nicht kritischer kommentiert habe: „Unter den rational denkenden Menschen ist wohl bekannt, wenn jemand eine boshafte Äußerung von einem Dritten anführt, ohne gerecht Stellung dazu zu nehmen, wirkt er, als sei er mit dieser boshaften Äußerung einverstanden oder als stamme sie von ihm selbst.“ Er fährt dann fort:

²⁴⁴ Zu den Debatten s. Lohlker, Rüdiger: Das islamische Recht im Wandel: Riba, Zins, Wucher im Islam der Gegenwart. Münster 1993

²⁴⁵ Er votierte dafür, dass Musliminnen in Frankreich keinen Schleier in der Schule tragen sollten, weil dies das kleinere Übel gegenüber einer Vernachlässigung der Erziehung sei und verbot die vollständige Verschleierung des Gesichts von Frauen in Ägypten. Dazu : www.youtube.com/watch?v=_HdGi4rG6PI

²⁴⁶ Der Text wurde unter dem arabischen Titel: Hāḍ a huwa- l-Islām. Ḥiwār hadī‘ ma‘ a qaddasāt Baba al-fātikān veröffentlicht und in Kairo 2006 in einer deutschen Übersetzung publiziert. Dazu s.

<http://www.ahram.org.eg/Archieve/2006/10/6/WRITI.HTM> besteht aus 6 Artikeln. Vom 6/10/2006 bis 27.10. 2006

²⁴⁶ Wie schon im Titel seiner Ausführungen deutet Tantawi mit seiner Formulierung „der Papst vom Vatikan“ oder Papst der römisch-katholischen Kirche, dass es nicht nur diesen „Papst“ gibt, sondern in Ägypten auch das Oberhaupt der koptischen Kirche als „Papst“ bezeichnet wird.

²⁴⁷ Hier ist wohl ‚theologische Disziplinen‘ gemeint.

²⁴⁶ Aus der Regensburger Rede des Papstes Benedikt XVI: Controverse VII 2c; bei Khoury S. 142/143; Förstel Bd.I, VII. Dialog 1.5 S. 240/241: „Dieses Zitat ist in der muslimischen Welt leider als Ausdruck meiner eigenen Position aufgefaßt worden und hat so begreiflicherweise Empörung hervorgerufen. Ich hoffe, daß der

„Wir wünschen sehr, Seine Heiligkeit, der Papst der römisch-katholischen Kirche hätte diesen Fehler nicht begangen, der den Grundlagen der Religionsdisziplinen ²⁴⁷ und der wissenschaftlichen Methode zuwiderläuft, zumal sein Vortrag das Christentum, sein Credo und seinen Begriff von der Vernunft behandelt, lauter Themen, die ein Hineinzwängen des Islams nicht erfordern.“ ²⁴⁸ Die Kritik, dass Benedikt XVI nicht eindeutig auf den Zitatcharakter seiner Bemerkung hingewiesen hat, kann nur zum Teil bestehen; denn der Papst hatte hinzugefügt, dass man heute nicht mehr so scharf formulieren würde.

Im Folgenden zitiert der Groß-Scheich von al-Azhar eine Vielzahl von Koranstellen, in denen auf den friedlichen Charakter des Islams verwiesen wird. Besonders kritisch sieht er die Bezugnahme auf den Propheten Muhammad, der von dem byzantinischen Kaiser so beschrieben wird:

„Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und Du wirst nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten.“ ²⁴⁹

Tantawi erklärt, dass an vielen Stellen des Korans darauf hingewiesen werde, dass der Prophet Mohammed als Verkünder froher Botschaft zu allen Menschen gesandt worden sei.²⁵⁰ Die Frage Art und Weise der Ausbreitung des Islams ist für Tantawi ein weiteres Thema, bei dem er ausführlich auf den Satz des Korans, dass es keinen Zwang in religiösen Angelegenheiten geben dürfe,²⁵¹ eingeht. Dabei stellt er fest, dass die Behauptung des Kaisers, dabei handele es sich um eine Sure aus der Zeit, in der der Prophet noch ohne zahlreiche Anhänger und politisch schwach gewesen sei, sachlich falsch sei. Richtigerweise weist er darauf hin, dass die zweite Sure nach der Überzeugung aller muslimischen wie westlichen Islam-Fachleute in ihrem Entstehungsort und der Entstehungszeit nach Medina zu

Leser meines Textes sofort erkennen kann, daß dieser Satz nicht meine eigene Haltung dem Koran gegenüber ausdrückt, dem gegenüber Ich die Ehrfurcht empfinde, die dem heiligen Buch einer großen Religion gebührt. Bei der Zitation des Texts von Kaiser Manuel II. ging es mir einzig darum, auf den wesentlichen Zusammenhang zwischen Glaube und Vernunft hinzuweisen. In diesem Punkt stimme ich Manuel zu, ohne mir deshalb seine Polemik zuzueignen.“

²⁵⁰ Koran, Sure 28, Al-Qaṣ aṣ , Vers 34

²⁵¹ Koran, Sure 2, Al-Baqara, Vers 256

verorten ist. Damals war jedoch schon der islamische Staat entstanden und befand sich in einem erfolgreichen Konsolidierungsprozess.

Ferner geht Tantawi auch aus der Perspektive des islamischen Rechts auf die Frage des Zwangs bei der Annahme des Islams ein:

„Die Scharia – das Gesetz des Islams – hält für nichtig jede Äußerung, jede Handlung und jedes Glaubensbekenntnis, die ein Mensch gegen seinen Willen, durch Zwang, Gewalt und Ähnliches, d. h. ohne wahrhaftiges Einverständnis und innere Überzeugung leisten muss. Sie hat sogar den Menschen erlaubt, Dinge zu sagen, die ihrem Glauben zuwiderlaufen, wenn sie tödlichen Qualen und Martern ausgesetzt werden; die mündliche Äußerung stellt ihren Glauben nicht in Frage, solange sie im Herzen wahrhaftig glauben und tiefe Zuversicht hegen.“²⁵²

Auch dafür führt er eine Vielzahl von Belegen aus dem Koran und die entsprechenden Kommentare der muslimischen Gelehrten an. Die Argumentation muss vom Inhalt her als eine Art von Analogieschluss angesehen wird. Es geht bei der Koranstelle um einen für die frühe muslimische Gemeinde vielleicht sogar häufigen Vorgang. Nach dem Bericht der Sure 16, 106 wurde der Muslim Ammar ibn Yasir von den heidnischen Gegnern Mohammeds so sehr gequält, dass er schließlich die zentralen Dogmen des Islams widerrief. Daraufhin soll der Prophet im Gespräch mit Ammar gesagt haben, dass es erlaubt sei, mündlich den Glauben unter der Folter zu widerrufen. In Analogie dazu, könnte dann auch ein Andersgläubiger, der zwangsweise Muslim wird, dem Islam wieder abschwören, wenn die Todesgefahr vorbei ist. Mit anderen Worten: Eine Zwangskonversion zum Islam wäre rechtswidrig und damit wäre auch jeder Zwang in der Ausbreitung des Islams sinnlos. Dazu noch einmal Tantawi:

„Jeder Mensch, der einen gesunden Verstand hat, weiß, dass man durch Zwang keinen wahren Gläubigen gewinnt. Es entstehen dadurch nur verlogene Heuchler, die anders reden, als sie im Verborgenen denken. Solche Heuchler verabscheut der Islam mehr als die offensichtlichen Gegner, weil man sich vor den offensichtlichen Glaubensgegnern in Acht nehmen kann. Derjenige aber, der so tut, als wäre er dir Treu, nachdem du ihn zu deinem Glauben gezwungen hast oder weil er von Natur aus ein Heuchler ist, ist bei Weitem schädlicher als der ausgewiesene Feind; was er auf Erden und im Bereich der Religion anstiftet, ist noch schlimmer.“²⁵³

²⁵² Tantawi S. 11 (Artikel Absatz: al-Ḥaqiqa ar-rabiah,s. www.ahram.org.eg/Archieve/2006/10/6/WRITL.HTM) vom 6.Oktober 2006 in der Al-Ahram Zeitung.

²⁵³ Tantawi , Al Aqida wa`Laklaq – Der Glaube und die Ethik, Kairo 2008, S. 12

Nun wendet sich der Koran an vielen Stellen gegen die Heuchler. Aber es stellt sich hier schon die Frage, wie weit diese Interpretationen auf allgemeine Zustimmung unter den muslimischen Religionsgelehrten treffen. Interessant ist, dass Scheich Tantawi abschließend zu dem ersten Abschnitt seiner grundsätzlichen Erläuterungen eine statistische Aufstellung über die Anzahl der Personen anführt, die sich in verschiedenen Ländern zum Islam bekannt haben, die sich als relativ gering ansehen lassen. So wird für das Jahr 2005 eine Zahl von 2052 Personen gezählt, die in 104 Länder zum Islam konvertiert sind. Da keine genauen Belege für diese Zahlen angegeben werden, mag diese Zahl nicht von Bedeutung sein. Sie erscheint jedenfalls nicht als realistisch anzusehen, da allein in Deutschland bis zu 1500 Personen zum Islam konvertieren.²⁵⁴

In einem zweiten großen Abschnitt seiner Ausführungen geht der Groß-Scheich der Azhar-Universität auf den Begriff Ġihād ein, von dem in der Regensburger Rede allerdings nur andeutungsweise die Rede war. Scheich Tantawi weiß natürlich, dass dieser Begriff in den interreligiösen Debatten von christlicher oder westlicher Seite immer wieder vorgetragen wird und sieht es als erforderlich an, hier grundsätzliche Ausführungen vorzutragen. Er weist zunächst einmal darauf hin, dass das dem Wort Ġihād philologisch zugrunde liegende Verb mit der Wurzel (ğ h d) die Bedeutung hat: sich mit aller Kraft, beharrlich gegen jemanden einsetzen. Im Übrigen unterscheidet er drei verschiedene Arten von Ġihād:

„Es gibt einen Ġihād, den man als Selbstzucht ausübt, um seine Seele davon abzuhalten, Gottes Verbote zu verletzen²⁵⁵ und Gottes Grenzen zu übertreten und sie (die Menschen) dazu zu erziehen, den von Gott vorgegebenen Pflichten nachzukommen.“²⁵⁶

Als zweite Form des Ġihād nennt er den Kampf gegen den Teufel, dessen Verlockungen sich der Mensch in diesem Kampf entscheidend widersetzt. Schließlich nennt er noch einen dritten Ġihād:

„Es gibt aber auch einen Ġihād gegen die Ungerechten, die Aggressoren, die Unheilstifter auf Erden, um ihr Unrecht, ihre Aggression und ihr Unheil zu beseitigen, und zwar mit allen von

²⁵⁴ Tantawi, Übersetzt aus „Adab Al-Ĥiwār fī Al-Islām“ Dar Nahdat Miser li’ltebah , 1997, S. 24, s.auch: www.ahram.org.eg/archieve/2006/10/6/WRITL.HTM) vom 6. Oktober.2006 in der Al-Ahram Zeitung.

²⁵⁵ In der deutschen Übersetzung ist fehlerhaft von ‚begehen‘ die Rede.

²⁵⁶ Tantawi S. 18, (Artikel Absatz „alḥ aqiqa Al-ḥ amsa“, Al-Ahram Zeitung 6.Oktober 2006.

Gott rechtmäßig zugelassenen Mitteln, also um dem Recht beizustehen und das Unrecht zu besiegen.“²⁵⁷

Tantawi zitiert in der Folge den Koranvers, Sure 29, 69, in dem es heißt:

„Den Gläubigen, die sich für unsere Sache einsetzen, zeigen Wir unseren Weg. Gott ist gewiss mit den Rechtschaffenden, die sich eifrig um gute Werke bemühen.“

Er interpretiert ihn dergestalt, dass sich die Menschen im Ĝihād bemühen, Gott gehorsam zu dienen, sich gegen den Satan wehren und Übeltäter und Aggressoren bekämpfen. Im Folgenden bemüht sich Tantawi darauf zu erläutern, dass der Ausgangspunkt des rechtlichen Denkens im Islam der Friede ist. Dafür legt er eine Reihe von Belegen vor, so die Tatsache, dass das Wort für Islam mit dem Wort Salām (Friede) eng verwandt ist. Dem folge auch der islamische Gruß: as-Salām ‘alaikum (Friede sei mit dir) und weist auf zahlreiche Koranstellen hin, in denen das Wort Friede verwendet wird. Für die frühen Kriegszüge²⁵⁸ der muslimischen Gemeinde von Medina stellt Tantawi fest, dass sie sich ausschließlich gegen Ungerechtigkeit und Aggression wandten. Dazu nennt er verschiedene militärische Auseinandersetzungen, die die Muslime gegen ihre mekkanischen Gegner führten. Er weist zugleich darauf hin, dass der Koran die Gläubigen an verschiedenen Stellen auffordert, erst dann zu den Waffen zu greifen, wenn sie angegriffen würden. Aber auch in einem solchen Fall das notwendige Maß nicht überschreiten.²⁵⁹ Zugleich zitiert Scheich Tantawi auch eine Prophetentradition, nach dem arabischen Historiker Ibn Kathir (1300 – 1373)²⁶⁰, die an die Heerführer gerichtet war und lautet:

²⁵⁷ Tantawi, dieselbe a.o.S. 19

²⁵⁸ Tantawi verwendet hier das arabische Wort ‚ġazwa‘ im Sinne von Überfall

²⁵⁹ Koran, Sure 2, Al-Baqara, Vers 190

²⁶⁰ Über ihn s. Laoust, Henry: Ibn Kathir, historien, in: Arabica 2 (1955) S. 42 – 88; warum Tantawi die Prophetentradition über Ibn Kathir zitiert und nicht direkt nach den ihm bekannten Traditionarien bleibt

²⁶¹ Tantawi S. 27

²⁶² Tantawi S. 30; zur Bestätigung zitiert der Autor Koran, Surat 9, 6

²⁶³ Tantawi, dieselbe a.o., S. 32

„Zieht in den Krieg nur für Gottes Sache, auf dem Wege Gottes; dabei sollt ihr keine Überschreitungen, keine Grausamkeit, keine Treulosigkeit, keinen Kindermord, keinen Mord an Eremiten, die in den Klausen beten, begehen.“²⁶¹

Ähnliche Befehle werden auch von den frühen Kalifen Abu Bakr (632 – 634) und Omar (634 – 644) überliefert.

Im Bezug auf die eigentlichen Kampfhandlungen und die Kriegsführung insgesamt hat das islamische Recht eine Anzahl von Regeln aufgestellt:

„Zu diesem Kodex gehört: das Verbot, denjenigen zu töten, der am Kampf nicht beteiligt ist, das Verbot, abschreckende Grausamkeiten zu begehen, Verletzte zu töten, Pflanzen, Bäume und Früchte zu vernichten, Brunnen zu verschmutzen und Häuser zu zerstören; die Verpflichtung, die Kriegsgefangenen gut zu behandeln, den Feind zu amnestieren, wenn er darum bittet, und dafür zu sorgen, dass seine Sicherheit auf keinen Fall angetastet wird.“²⁶²

Besonders energische Formulierungen verwendet Scheich Tantawi im Zusammenhang mit den abfälligen Äußerungen des byzantinischen Kaisers im Bezug auf die Person des Propheten Mohammed. Angesichts der heftigen Reaktionen auf mangelnden Respekt oder Spott und Verunglimpfung des Propheten, kann diese Reaktion noch als gemäßigt betrachtet werden.

„Wir nehmen Eurer Heiligkeit übel, dass Sie all das (die Worte des byzantinischen Kaisers) in Ihrer Vorlesung angeführt haben, ohne dazu ein gerechtes, richtig stellendes Wort zu sagen, das zum Ausdruck bringt, dass Sie die Äußerung vom unglaublichen byzantinischen Kaiser nicht akzeptieren, als wäre Sie mit allem, was er sagte, einverstanden.“²⁶³ Im Folgenden beschreibt Tantawi Leben und Wirken des Propheten Mohammed und seine herausragende Bedeutung für die Geschichte der Menschheit insgesamt und nicht nur für die Muslime. Er stellt den Prophet Mohammed in eine Reihe mit den großen Prophetengestalten des Alten und des Neuen Testaments, der eine Botschaft Gottes zu allen Menschen brachte:

„Eine Botschaft mit diesen Grundsätzen kann den Menschen nur Gutes bringen: Glück, geistige Rechtleitung, Freude, Gemütsläuterung und Befreiung von Wut, Neid, Ungerechtigkeit und Aggressivität. Sie kann sie, wenn sie der Rechtleitung des Propheten

folgen, nur ein gutes Leben in Sicherheit, Frieden und Wohlstand führen lassen.“²⁶⁴
Bemerkenswert an dieser Passage ist, dass hier als Konsequenz der Botschaft des Propheten Mohammed sowohl religiöse, als auch säkulare Vorteile angeführt werden.

Der abschließende Teil der Antworten von Scheich Tantawi auf die Regensburger Rede von Benedikt XVI setzt sich mit dem eigentlichen Thema der Vorlesung des Papstes auseinander, nämlich der Frage der Beziehung von Glaube und Vernunft. Dr. Tantawi macht in seinem Text deutlich, dass er die Darstellung dieser Problematik durch den Papst sehr genau zur Kenntnis genommen hat. Er referiert noch einmal seine Argumentation und stellt dem die islamische Position gegenüber. So stellt er zunächst eine psychologische Disponiertheit des Menschen als Voraussetzung für den Glauben dar:

„Tatsache ist, dass der religiöse Glaube eine psychische Notwendigkeit ist, die die menschliche Natur braucht. Er bemächtigt sich der Vernunft, der Gefühle und der Seelenkräfte des Menschen, weil er seine natürlichen, leidenschaftlichen und rationalen Neigungen befriedigt. Der religiöse Glaube stellt eine Notwendigkeit dar, die der Mensch sucht. Wenn der Glaube nicht gefunden wird, wird er erfunden. Jeder Mensch hat seinen Glauben, den er verteidigt, auch wenn er falsch ist und keine historische, rationale logische Begründung hat. Der richtige Glaube ist der, den Gott, der Allmächtige, seinen ehrwürdigen Gesandten offenbarte und ihnen befahl, ihn zu verkünden.“²⁶⁵

²⁶⁶ sowie gültiger, rechtskräftiger Handelsgeschäfte, zwischenmenschlicher Beziehungen und Leistungen.“²⁶⁷

Weiter erläutert Dr. Tantawi den Begriff der Vernunft (aql) im Islam, dabei ist die rechtliche Bedeutung der Vernunft in seiner Argumentation von Interesse:

„Al-aql (die Vernunft) ist die göttliche Gabe, von deren Vorhandensein Verpflichtung, Verantwortung, Belohnung und Strafe abhängen. Verpflichtung und Verantwortung kommen nicht für Menschen in Frage, denen die Vernunft fehlt. Volljährigkeit und Vernunft sind die Voraussetzungen der Verpflichtung und Verantwortung bezüglich gottesdienstlicher Handlungen weist auf zahlreiche Koranverse hin, in denen die Bedeutung der Vernunft für den Glauben aufgezeigt wird. So wird als Zeichen der Ungläubigen beschrieben, dass sie ihre

²⁶⁴ Tantawi, dieselbe a.o.S. 36

²⁶⁵ Tantawi, AlAqida wa`Laklaq – Der Glaube und die Ethik, Kairo 2008, S. 49

²⁶⁶ Gemeint sind hier die Rituale und Praktiken der islamischen Glaubenspflichten (‘ibādāt).

²⁶⁷ Tantawi, dieselbe a.o. S. 52

Vernunft nicht gebrauchen.²⁶⁸ Auch in einer Reihe von Prophetentraditionen ist von der Bedeutung der Vernunft die Rede:

„Über die Frömmigkeit hinaus ist nicht Höheres zu erwerben als die Vernunft, die den Vernünftigen zur Rechtleitung führt und vor dem Untergang schützt.“²⁶⁹

Noch prägnanter:

„Gott schuf nichts Edleres als die Vernunft.“²⁷⁰

Aber die Vernunft reicht nicht aus:

„Die Vernunftmenschen, so weit ihr Horizont und so reich ihr Wissen sein mögen, schaffen keine Himmelsreligionen mit gottesdienstlichen Handlungen, zwischenmenschlichen Beziehungen und moralischem Kodex, weil die Himmelsreligionen von Gott, dem Allmächtigen stammen, der seine Propheten herabsandte, damit sie sie ihren Völkern verkünden, die ihre Gebote und Verbote einhalten und somit Gewinn und Erfolg ernten. Die ausgewogenen Vernunftmenschen befassen sich nicht mit der unnützen Erforschung der göttlichen Geheimnisse, sondern mit Denken, Nachdenken und Betrachtung der Schöpfung Gottes. Sie denken an das, was den Menschen im Rahmen ihres Denk- und Erkennungsvermögens nützt. Die islamische Scharia verbietet ihren Anhängern, über das Wesen Gottes nachzudenken, weil das über ihr Denk- und Erkenntnisvermögen hinausgeht. Der Islam setzt als leuchtendes und klares Ziel für das Nachdenken: die Vernunft aufzuwecken, damit sie ihrer Funktion nachkommt, die darin besteht, Gottesgaben zu

²⁶⁸ Koran, Sure 2, Al-Baqara, Vers 171

²⁶⁹ Molhak Majalat Al-Azhar, Dezember, 2006-Dhul-qaedah, 1427 A.H., Aufsatz von Dr. Muhamad Sayyid Tantâwi Großscheich von Al-Azhar mit dem Titel: "Hiwār Hādi maa baba alvatican ", übersetzt aus dem Arabischen von Prof. Dr. Moustafa Maher, vom germanistischen Seminar der Fakultät Al-Asun, Ain Schams Universität

²⁷⁰ Tantawi, dieselbe a.o.S.53

erkennen, die Menschen durch weise, rationale Beweise zu den Lebensgesetzen, den Daseinsursachen, den kosmischen Gesetzmäßigkeiten, den faktischen Beschaffenheiten der Dinge, ja zu allem, was wahr, gut wohlütig und schön ist, zu führen.“²⁷¹

Wie der Papst sieht Dr. Tantawi auch die Notwendigkeit für einen Dialog der Kulturen, Zivilisationen, wissenschaftlichen und religiösen Institutionen. Dazu führt er aus:

„Die Bedeutung des Dialogs manifestiert sich in der Tatsache, dass es, solange es Leben und lebende Menschen gibt, ein zwischenmenschlicher Dialog entstehen muss, weil es den Menschen unmöglich ist, allein und isoliert zu leben. Der Mensch braucht andere um kaufen und verkaufen, geben und nehmen zu können und um seine Gedanken und Ansichten bekannt zu machen. Das Leben der Menschen benötigt grundsätzlich: Dialog, Besprechung, Auseinandersetzung, Verschiedenheit der Meinungen von Individuen, Gemeinden, Staaten, Völkern und Spezialisten in religiösen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen, wissenschaftlichen und sonstigen Bereichen und Richtungen.“²⁷²

Auch hier legt der Groß-Scheich der Azhar-Universität eine Anzahl von Koran-Versen für seine Argumentation an. Dabei sieht er die Häufigkeit der Hinweise auf den Dialog als Beweis für dessen besondere Bedeutung.²⁷³

In einem weiteren Schritt formuliert Tantawi Grundsätze für die Basis eines Dialogs. Als erstes nennt er hier die Ehrlichkeit. Dabei bezieht er sich wieder auf Darstellungen des Korans, bei denen auf Dialoge Bezug genommen wird. Da ist vor allem von dem Dialog von Moses mit dem Pharao die Rede,²⁷⁴ bei der Tantawi auf die grundlegende Ehrlichkeit von Moses hinweist. Ein weiterer Aspekt ist die Frage der Objektivität und der konsequenten Verfolgung des angesprochenen Themas:

„Wir halten es für besonders wichtig, im Dialog beim Thema zu bleiben und nicht von der gestellten Frage oder Streitfrage, um die Dialog und Auseinandersetzung kreisen, abzukommen und auf ganz andere einzugehen. Unzweckmäßig ist der Versuch vieler Leute,

²⁷¹ Tantawi „dieselbe a.o.S. 54 f

²⁷² Tantawi, dieselbe a.o. S. 63

²⁷³ Tantawi nennt: Koran, Sure 2, al-Baqara, Verse 116f., 258; 6, 19; 7, 54; 49, 13. Auch die Vielzahl der Aufforderungen Gottes an den Propheten, die in dem Imperativ ‚qul‘ (Sprich!) zum Ausdruck kommt, sieht er als Aufforderung zum Dialog.

²⁷⁴ Koran, Sure 20, Taha, Verse 49- 52

wenn sie an Diskussionen oder Dialogen teilnehmen, vorsätzlich vom Thema abzuschweifen und die Karten durcheinander zu mischen. Die Gesandten Gottes, deren Diskussionen und Auseinandersetzungen mit ihren Mitmenschen wir im Koran nachlesen können, blieben immer beim Thema und schweiften in ihren Antworten nicht von den Kernfragen ab.²⁷⁵ Als Beispiel zieht Tantawi hier die Debatten zwischen Noah und seinem Volk aus dem Koran heran.²⁷⁶

Zu den Zielen des Dialogs führt der Groß- Scheich von Al-Azhar aus:

„Wenn die Vernünftige Menschen miteinander Dialog führen, sollen sie ausschließlich die Wahrheitsfindung zum Ziel haben, auch wenn sie durch den anderen Dialogpartner erfolgt. Zu dieser Folgerung kommen wir, wenn wir die gelegentlichen Meinungsverschiedenheiten der Gefährten des Propheten Mohammed und ihre Dialoge über Themen und Fragen betrachten.“²⁷⁷

Als Beispiel für eine derartige Praxis verweist Scheich Tantawi auf eine Auseinandersetzung zwischen den Kalifen Abu Bakr und Omar über die Frage der Sammlung des Korans nach dem Tod des Propheten. Der Text war bis dahin vor allem mündlich überliefert worden und nur in einzelnen Abschnitten schriftlich fixiert worden. Es ging bei dieser Debatte um die zentrale Frage von Mündlichkeit oder Schriftlichkeit, die im weiteren Verlauf der islamischen Religionsgeschichte immer wieder eine kontroverse Rolle gespielt hat.²⁷⁸ Für Dr. Tantawi ist der Dialog immer die Suche nach einer Wahrheit, die dann von beiden Dialogpartnern anerkannt wird.

Aus Dr. Tantawis Sicht ist Bescheidenheit der Beteiligten eine Grundvoraussetzung für ein erfolgreiches Ergebnis des Dialogs:

„Der Bescheidenheit fällt bei einem Dialog eine vorrangige Bedeutung zu, weil die Überheblichkeit und Arroganz unter Dialogpartnern die offenen Türen zu sperren. Im Koran werden verschiedenartige Dialoge angeführt, denen die Bescheidenheit zugrunde lag und die deswegen erfolgreich verliefen. Als Beispiel wählen wir den wunderbaren Dialog zwischen

²⁷⁵ Tantawi S. 66 f

²⁷⁶ Koran, Sure 7, al-Arāf, Verse 60 - 68

²⁷⁷ Tantawi S. 67 f

²⁷⁸ Schöler, Gregor: The Genesis of Literature in Islam. From the Aural to the Read. Edinburgh 2009, besonders S. 123 f

dem Propheten Sulaiman (Salomo)²⁷⁹ und dem Wiedehopf. Als Sulaiman (Salomo) seine Diener musterte, fand er den Wiedehopf nicht unter ihnen und fragte nach ihm.

Im Koran heißt es:

„Er musterte die Vögel und sprach: Warum sehe ich den Wiedehopf nicht? Oder ist er abwesend? Ich werde ihn schwer bestrafen oder schlachten, es sei denn, er bringt mir einen unwiderlegbaren Beweis.“ (Sure 27, 20 f). Nach kurzer Zeit kam der Wiedehopf von seiner Reise zurück. Mutig sagte er dem Propheten und König Sulaiman (Salomo), wie im Koran steht: „Ich habe etwas erfahren, was Du nicht weißt. Ich bringe Dir aus Saba eine wichtige und zuverlässige Nachricht. Ich habe dort gesehen, dass dort eine Frau als Königin über das Volk herrscht, die von allen Gaben hat und einen mächtigen Thron besitzt.“ (Sure 27, 22 f). Wir stellen in diesem Dialog fest, dass der kleine Soldat im Rechts- und Sicherheitsapparat trotz seines niedrigen Ranges mit dem großen Herrscher ein Zwiegespräch führt und ihm antwortet, und zwar in aller Freiheit und mit Courage. Auch stellen wir fest, dass der große Herrscher die Antwort des kleinen Dieners mit aller Bescheidenheit anhört und ihm die Möglichkeit einräumt, seine Argumente vorzutragen, die er überprüfen und erwägen kann.²⁸⁰ Ein Dialog, dem beiderseits Bescheidenheit und gegenseitiger Respekt zugrunde liegen, verläuft meistens erfolgreich. Es ist unmöglich, dass der Dialog, der von Überheblichkeit und Arroganz ausgeht, in einer Versöhnung endet. Wenn die beteiligten Vernunftmenschen merken, dass der Dialog in eine Verschlechterung und nicht in eine Verbesserung mündet, verlassen sich auf Gott und den arabischen ironischen Weisheitsspruch:

„Wenn sie die Schwerter schärfen, Unrechtes tun und sagen: Wir sind im Recht, da können wir nur sagen: Na, also!“²⁸¹

Die Betonung der Bedeutung der dialogischen Auseinandersetzung auf Augenhöhe ist ein Aspekt, dem Dr. Tantawi auch in einem wichtigen Werk nachgegangen ist.²⁸²

²⁷⁹ Über Salomo im Islam s. Hagemann, Ludwig: Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen. Graz 1985

²⁸⁰ Diese Passage des Textes muss auch vor den Verhältnissen in Ägypten und anderen autokratischen Staaten des nahen und mittleren Ostens und überall auf der Welt gesehen werden, in denen ein so freimütiger Umgang mit den Herrschenden nicht möglich ist.

²⁸¹ Tantawi S. 71

²⁸² Tantawi: S.73

Dr. Tantawi wies darauf hin, dass die Überheblichkeit in einem christlich-islamischen Dialog von vornherein zum Scheitern verurteilt wäre.²⁸³

1. Dialog-Überlegungen des Groß-Scheich von Al- Azhar

Für die Möglichkeit des Dialogs zwischen den Religionsgemeinschaften spricht nach Dr. Sayyid Tantawi die Tatsache, dass alle Menschen an etwas glauben:

„Der Glaube ist ein psychisches Bedürfnis des Menschen, das sich seiner so bemächtigt, dass er ohne ihn kein psychisch normales Leben führen kann. Menschen, die von sich behaupten, dass sie sich vom Glauben befreit haben, drücken etwas Oberflächliches aus. In der Tiefe ihrer Seele glauben sie an Lügen, folgen ihren Gelüsten, sind gierig und behaupten aus Ignoranz, dass sie recht haben und die anderen, die Rechtgeleiteten, im Irrtum sind.“²⁸⁴

Tantawi zitiert den bekannten ägyptischen Schriftsteller Abbas Mahmud 'Aqqad.²⁸⁵

„Tatsache ist, dass der religiöse Glaube eine psychische Notwendigkeit ist, die die Natur braucht. Der Glaube bemächtigt sich der Vernunft, der Gefühle und der Seelenkräfte des Menschen, weil er seine natürlichen, leidenschaftlichen und rationalen Neigungen befriedigt. Wenn der religiöse Glaube nicht gefunden wird, wird er erfunden. Jeder Mensch hat seinen Glauben, der er verteidigt, auch wenn er falsch ist und keine historische, rationale, logische Begründung aufweist.“²⁸⁶ Natürlich weiß Dr. Tantawi, dass sich unterschiedliche Formen von Glauben finden lassen:

„Der Glaube an Gott hat verschiedene Stärken. Er ist stark, mittel oder schwach.“²⁸⁷ Je stärker der Glaube ist, desto besser werden die Befehle aus Koran und Sunna befolgt. Diejenigen mit

²⁸³ Es sei hier noch einmal darauf hingewiesen, dass der Papst in seiner Rede an die Botschafter der islamischen Staaten beim Heiligen Stuhl und bei seiner Reise nach Istanbul sehr viel sorgfältiger formuliert hat bezüglich des Dialogs, als das bei der Regensburger Rede der Fall war.

²⁸⁴ Vgl. Al-Wasit Wörterbuch, Bd.2, S.614.

²⁸⁵ 'Aqqad ist ein besonders fruchtbarer Autor, der zahlreiche Werke mit theologischem Inhalt verfasst hat.

²⁸⁶ Vgl. Molhak Majalat Al-Azhar, Dezember, 2006-Dhul-qaedah, 1427 A.H., Aufsatz von Dr. Muhammad Sayyid Tantawi Großscheich von Al-Azhar mit dem Titel: "Ḥiwār Hādī ma' a baba al-vatican", S.49

²⁸⁷ Damit formuliert Tantawi Parallelen zu Formulierungen deutscher Religionssoziologen – und Psychologen wie Stefan Huber: Der Religionsmonitor 2008. Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien, in: Bertelsmann-Stiftung (Hersg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh 2009; S. 17 – 52; ders.: und Volkhard Krech: Das religiöse Feld zwischen Globalisierung und Regionalisierung: Vergleichende Perspektiven. In: Bertelsmannstiftung (Hersg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh 2009, S. 53 - 96

einem schwächeren Glauben praktizieren dementsprechend weniger. Doch die Grundvoraussetzung ist, dass der wahre Glaube an den Einzigen Gott besteht, also dass nur Er alleine angebetet wird. Die Stärke bzw. Schwäche (des Glaubens) spiegelt sich in der Tatsache wieder, dass man beispielsweise mehr oder weniger Sünden begeht. Man muss sich jedoch immer im Klaren darüber sein, dass das, was man tut, eine Sünde ist und man muss versuchen, diese Sünde zu meiden.“²⁸⁸

Der Groß-Scheich von Al-Azhar stellt in der Folge Überlegungen zu den Verhältnissen zwischen den drei abrahamischen Religionen an. Dabei stellt er zunächst fest:

„Durch u. a. ein altes Schema, wonach der Islam als Religion des Glaubens, das Judentum als Religion der Hoffnung und das Christentum als Religion der Liebe apostrophiert wurden, entstand ein falsches Bild. Der Islam ist eine vollkommene Religion, die sich auf alle Lebensbereiche bezieht. So ist im Islam die Hoffnung genauso wichtig wie die Liebe und weitere Bereiche.“²⁸⁹ Um diese Feststellung zu belegen, führt Tantawi eine Reihe von Koranzitaten an.²⁹⁰

Im Folgenden geht Tantawi auf die Frage der christlich-islamischen Beziehungen und der Religionsfreiheit ein:

„Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit findet sich in der „Erklärung über die Religionsfreiheit“ (Dignitatis Humanae) vom 7. Dezember 1965. Dabei kann die Frage der Religionsfreiheit nicht von Themen wie die Rechte der Person, die Rechte religiöser Minderheiten und die Frage der Konfliktlösung durch religiösen Austausch getrennt werden. Dieser Bereich des Lebens der Kirche beinhaltet effektive Diplomatie. Die spezielle Art, in der der Heilige Stuhl die Beziehungen mit muslimischen Ländern, Gemeinden und Organisationen weltweit entwickelt hat, war entscheidend für den Schutz und die Vertretung der einzelnen Personen und Gemeinden in aller Welt, deren Rechte bedroht oder verletzt wurden. Das Konzil hatte sich mit mehreren ungelösten Fragen im Leben und der Lehre der Kirche in diesem Bereich zu befassen. Es wurde erkannt, dass die operativen Paradigmen, die durch die Kirche vertreten wurden, in einem veränderten historischen Kontext nicht länger zu halten waren. Die Anforderungen, die die Moderne des 20. Jahrhunderts an die Kirche gestellt hatte, mussten anerkannt, verstanden und beantwortet werden. Diese Erkenntnis war eine

²⁸⁸ Übersetzt aus, Tantâwi, M. Sayyid: *Haḍ a huwa al-Islam*. S. 23, Dar Nahdet Masr, Kairo 2006.

²⁸⁹ Unsworth, Andrew : *Muslim- Christian relations in the modern world*”: Antony O’Mahony and Emma Loosley, Manchester University Press- New York, S.58

²⁹⁰ Koran, Sure 2, Al-Baqara, Vers 165; Sure 3, Al-Imran, Vers 31; Sure 5, Al-Māida, Vers 54

Antwort auf das Phänomen der Globalisierung in einem religiösen Kontext in dem Sinne, dass die Bischöfe zum ersten Mal eine zunehmende Selbstwahrnehmung hatten, dass sie Mitglieder von dem, was als ‚eine Weltkirche‘ bezeichnet wurde, waren. Es gab eine wachsende Anerkennung und Respekt für die Würde der nicht-katholischen Christen und die Angehörigen von nicht-christlichen Religionen. Während des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden Fragen aufgeworfen hinsichtlich der Existenz von politischen Regimen, die die Marginalisierung und Tilgung von religiösem Glauben und dessen Ausübung befürworteten. Die Kirche war über das Potential des Totalitarismus, auf verschiedene Arten die Rechte des Einzelnen und (religiöser) Gemeinschaften zu bedrohen und zu unterdrücken, betroffen. Es gab auch den Wunsch, den sich neu entwickelnden Diskurs über Menschenrechte aus einer katholisch-philosophischen Perspektive zu verstehen und die Bereitschaft, jene, die für die Verwirklichung des Weltfriedens, die politische Stabilität, Gerechtigkeit und das Gemeinwohl der Völker arbeiteten, zu unterstützen.“²⁹¹

Dr.Tantawi bezeichnet die Beteiligung der katholischen Kirche an den internationalen Beziehungen seit dem Konzil als hoch signifikant. Das gilt vor allem für den Bereich der Verbesserung der Beziehungen zwischen Muslimen und Christen. Vor allem der Vorgänger des derzeitigen Papstes, nämlich Johannes Paul II, hat sich immer wieder um Einvernehmen und die Entstehung eines Gefühls der Gemeinsamkeit mit den Muslimen bemüht. Am tiefsten bewegt hat dabei die islamische Welt eine Rede, die Johannes Paul II bei einem Besuch Marokkos auf Einladung von König Hassan II in Casablanca gehalten hat. Dort führte er aus:

„Christen und Muslime haben viele Gemeinsamkeiten, als Gläubige und als Menschen ... Jeder hofft, respektiert zu werden als das, was er tatsächlich ist, und für das was er gewissenhaft glaubt. Wir wünschen, dass alle die Fülle der göttlichen Wahrheit erreichen mögen, aber niemand kann dies außer durch die uneingeschränkte Einhaltung des Gewissens geschützt vor äußeren Zwängen, welche unwürdig wäre für die Huldigung der Vernunft und des Herzens, die charakteristisch für die Würde des Menschen sind. Das ist die wahre Bedeutung der religiösen Freiheit ... Deshalb müssen wir auch jeden Menschen respektieren,

²⁹¹ The influence of the U.N.Universal Declaration of Human Rights, 10 December 1948(esp.article 18), the U.N.Covenant on Civil and Political Rights, 16 December 1966(esp. article 18), and human rights discourse generally has been very significant. The Catholic churches body of social teaching began with Leo XIII's encyclical Rerum Novarum, 1891.See also John XXIII's Pacem in Terris, 1963.

lieben und ihm helfen, weil er ein Geschöpf Gottes ist ... Darüber hinaus sollten der Gehorsam gegen Gott und seine Liebe zum Menschen uns leiten, die Menschenrechte zu respektieren. Diese Rechte sind Ausdruck von Gottes Willen und den Forderungen der menschlichen Natur, wie sie von Gott geschaffen wurden... Deshalb erfordern Respekt und Dialog Gegenseitigkeit in allen Bereichen, vor allem in dem, was die Grundfreiheit betrifft, insbesondere die Religionsfreiheit.“²⁹²

Bemerkenswert sind Dr. Tantawis gute Kenntnisse über die Verhältnisse in den verschiedenen europäischen Staaten bezüglich der Beziehungen zwischen Christentum und Islam. Über die Situation in Deutschland führt er aus:

„Die neueren Auseinandersetzungen der deutschen Kirche mit den Muslimen stellen einen wertvollen Kontrapunkt gegenüber Frankreich dar. Die evangelischen Kirchen gründeten 1976 eine christlich-muslimische Arbeitsgruppe für den interreligiösen Dialog, sowie 1979 in Frankfurt/Main ein angesehenes christlich-muslimisches Dokumentationszentrum.“²⁹³ Beide großen Kirchen in Deutschland, evangelische wie katholische Kirche betreiben kirchliche Akademien, die den öffentlichen Zweck eines Treffpunktes für Diskussionen und Debatten haben. Sie organisieren auch Workshops und Sommerschulen über den Islam. Die Kirchen waren also unter den ersten, die Türken als ‚Muslime‘ wahrgenommen haben und sie unter gleichen Bedingungen als Angehörige einer Religion angesprochen haben. Doch nach einem Vierteljahrhundert werden diese gutgemeinten Aktivitäten erschwert durch strukturelle Ungleichheit: Muslimische Teilnehmer hatten nie die gleiche Verwurzelung in Organisationen als muslimische Partner. Am Anfang waren sie zumeist jung und hatten nur begrenzte Bildung. Sie wussten wenig über Theologie, waren auch weniger erfahren im Dialog und entbehrten des Kontextwissens, das notwendig ist, um öffentliche Akteure in der deutschen Gesellschaft zu werden. Im Gegensatz dazu waren die christlichen Teilnehmer, in der Regel, hochgebildete Theologen, älter und erfahrener im Dialog, gut aufgestellt innerhalb ihrer Organisation und mit intimen Kenntnissen der Funktionsweise der deutschen Gesellschaft ausgestattet. Mit anderen Worten: Der Wunsch der Kirchen, mit den Muslimen

²⁹² Erinnerung an Johannes Paul II. mit jungen Muslimen in Marokko Casablanca 1985, 13. Februar 2011

²⁹³ Möglicherweise meint der Autor hier die Christlich-islamische Begegnungsdokumentation (CIBEDO), die von evangelischen wie katholischen Verfechtern eines entsprechenden Dialogs betrieben wird.

zu kommunizieren, konfrontierte langjährige christliche Institutionen mit den unerfahrenen Vertretern von muslimischen Gemeinden, die erst im Entstehen begriffen waren.“²⁹⁴

Dr. Tantawi erkennt an, dass aus diesen ungleichgewichtigen Verhältnissen dennoch Wissen über den Islam in die deutsche Gesellschaft eingeflossen ist oder dass aus diesen Gesprächen herzliche persönliche Beziehungen entstanden sind. Er stellt aber zu Recht fest, dass solche Aktivitäten kaum der wachsenden und dezentralisierten Struktur der muslimischen Gemeinschaft in Deutschland angemessen waren. Vor allem nach den Ereignissen des 11. September 2001 und der in Deutschland sich allgemein verbreitenden Islamophobie und mangelnden Differenzierung zwischen Islam, Islamismus, Terrorismus usw. sahen sich die katholischen Bischöfe veranlasst, die fortwährende Verantwortung der katholischen Kirche in den Worten von Kardinal Lehmann zu betonen, „nach Wegen zur wirklichen Begegnung zu suchen“, um die sprachlose Koexistenz mit den Muslimen zu überwinden. Europaweit trafen sich in den unterschiedlichsten Zusammensetzungen Gruppen von Spezialisten. Tantawi zählt hier einige der wichtigsten Foren und Zusammenkünfte auf.²⁹⁵

Neben den christlichen Kirchen haben auch politische Institutionen vor allem seit dem 11. September 2001 Bemühungen zu einer Verbesserung der Beziehungen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen in ihren Ländern einerseits und der Beziehungen zwischen ihren Ländern und verschiedenen islamischen Ländern andererseits angestoßen. Tantawi nennt die verschiedenen Konferenzen, die in Mödling bei Wien seit 1997 auf Initiative des Österreichischen Außenministeriums stattgefunden haben. Organisiert wurden sie vom Stift St. Gabriel, einer Einrichtung der Österreichischen Katholischen Kirche, die seit Jahren für

²⁹⁴ Lewis, Philip: Christians and Muslims in Western Europe: from speechless co-existence to shared citizenship? S.97.S. auch, Jonker, Gerdien, “From “foreign workers” to sleepers”: the churches, the state and Germany’s “discovery” of its Muslim population”, in Cesari and McGloughlin, European Muslims and the Secular State S.115.

²⁹⁵ Zu nennen sind hier die Arras-Gruppe, die seit 1980 arbeitet, der Islam-in-Europa-Ausschuss der KEK (Konferenz europäischer Kirchen) und des CEBC (Rat der Europäischen Bischofskonferenzen) usw. Ferner nennt Tantawi eine Vielzahl von regelmäßig erscheinenden Publikationen von ‚The Muslim World‘ bis zu ‚Islam-Christianity‘. Zumindest im Bezug auf die erste Zeitschrift sieht er freundlich darüber hinweg, dass in ihr zumindest in der ersten 20 Jahrgängen ihres Erscheinens die ‚Mohammedaner-Mission‘ das eigentliche Anliegen war, wenngleich auch die ersten Bände von ‚The Muslim World‘ eine wichtige Quelle über den konkreten Verhältnisse in der islamischen Welt sind.

den interreligiösen Dialog arbeitet. Die Tagungsdokumente dieser interreligiösen Treffen wurden ausführlich veröffentlicht.²⁹⁶

Der englische Premier-Minister Tony Blair lud seit 2002 in Zusammenarbeit mit dem Erzbischof von Canterbury und dem jordanischen Prinzen Hassan in den Lambeth Palace, die offizielle Residenz des Erzbischofs, zu akademischen Vorträgen und Diskussionen ein.

In einer Seminarreihe trafen sich je 20 muslimische und christliche Gelehrte. Die Ergebnisse dieser Konferenzen wurden veröffentlicht.²⁹⁷

In ganz Westeuropa haben die Kirchen in den verschiedenen Nationalstaaten in den vergangenen Jahren Personen oder Gremien bestimmt, die sich dem Kontakt zu muslimischen Organisationen widmen sollen. In etlichen Fällen sind dabei Personen benannt worden, die aus dem Kontext von Missionsorden oder –gesellschaften stammen.²⁹⁸ Diese Organisationen geben eine Reihe von Publikationen heraus, die sich mit dem Islam befassen und sich in der Mehrzahl der Fälle an ein christliches Publikum wenden. Aus der Vielzahl der europäischen Institutionen dieser Art kann hier nur eine genannt werden:

Unter den Kirchen in Westeuropa hat die Katholische Kirche in Frankreich die am weitesten entwickelten Beziehungen zu Muslimen. In den frühen 1970er Jahren wurde das Sekretariat für die Beziehungen mit dem Islam (Service national pour les relations avec l'Islam, SRI) in Paris gegründet. Es handelt sich um eine Institution, die vom Orden der Weißen Väter betrieben wird.

Auf internationaler Ebene finden sich zwei wichtige Einrichtungen:

Im Jahr 1964 wurde durch den Hl. Stuhl das „Sekretariat für Nichtchristen“ eingerichtet, das 1989 von Papst Johannes Paul II in „Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog“ umbenannt wurde.²⁹⁹ Die Gründung der Einrichtung ging auf das 2. Vatikanische Konzil

²⁹⁶ Die als Missionseinrichtung 1899 gegründete Einrichtung der Steyler Missionare ist inzwischen eine staatlich anerkannte Philosophisch-Theologische Hochschule, in der sich seit vielen Jahren eine internationale Gruppe von christlichen Denkern und Akademikern um den christlich-islamischen Dialog bemüht. Seit 17 Jahren wird hier die Monatsschrift ‚Religionen unterwegs‘ herausgegeben, die sich mit den Entwicklungen aller großen Weltreligionen befasst.

²⁹⁷ Übersetzt aus Englisch, Lewis, Philip: Christians and Muslims in Western Europe: from speechless co-existence to shared citizenship, Index Islamicus, Band 2, S. 97.

²⁹⁸ Ob dies in allen Fällen eine glückliche personelle Zusammensetzung bewirkte, mag dahingestellt bleiben. Man wird hier nicht pauschal urteilen dürfen, sind die berufenen Persönlichkeiten doch von ihrer Biographie wie von ihrer Einstellung zum Islam sehr unterschiedlich.

²⁹⁹ S. [www. CIBEDO. De](http://www.CIBEDO.De) (Zugriff 13. 9. 2011)

zurück und auf dessen Erklärung „Nostra Aetate“. Auf protestantischer Seite gründete der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf 1971 eine Unterabteilung für den Dialog mit Menschen unterschiedlicher Religionen und Ideologien, die 1991 in das Amt für interreligiöse Beziehungen aufgenommen wurde.

Unter den kaum noch zu übersehenden Initiativen, die von den großen Kirchen im internationalen Rahmen gefördert wurden, sei auf eine hingewiesen. Es handelt sich um den „Tag des Gebets für den Weltfrieden“³⁰⁰. Er wurde initiiert durch die katholische Laienbewegung Sant’ Egidio ³⁰¹. Die erste Versammlung zum Weltfriedensgebet fand am 27. Oktober 1986 im italienischen Assisi statt. Es war eine bis dahin noch nicht erlebte Veranstaltung. Neben Papst Johannes Paul II kamen zahlreiche Vertreter der wichtigsten Weltreligionen und Glaubensgemeinschaften zusammen, die hier ein durch umfangreiche Vorbereitungsgespräche von allen Teilnehmern akzeptiertes Gebet für den Frieden in der Welt sprachen.

Die zahlreichen Veranstaltungen weisen auf folgendes hin:

Weil Glaubenstraditionen international sind, können die zwischen den Religionen vorhandenen Probleme nicht auf nationaler oder gar regionaler Ebene gelöst werden. Wenn christlich-muslimischer Dialog bedeutet, dass sich mehr als eine Handvoll von engagierten Personen in diese Gespräche einbringen, müssen auch strittige gesellschaftliche Probleme angesprochen werden. Schließlich müssen alle wichtigen kirchlichen Institutionen, die mit dem Dialog betraut sind, Kontakte mit den großen internationalen Muslimorganisationen aufnehmen, also mit der Organisation der islamischen Staaten (OIC) und der Islamischen Weltliga.³⁰²

³⁰⁰ S. dazu: [www. Katholisch.de/Weltfriedenstag](http://www.Katholisch.de/Weltfriedenstag) (Zugriff 13. 9. 2011)

³⁰¹ S. dazu: Morozzo della Rocca, R: (Hersg.): Wege zum Frieden. Die internationale Friedensarbeit der Gemeinschaft Sant’ Egidio. Würzburg 2010

³⁰² Zu den internationalen muslimischen Organisationen s.: Reissner, Johannes: Internationale islamische Organisationen, in: Ende, Werner und Steinbach, Udo (Hersg.): Der Islam in der Gegenwart. München 2005, S. 743 - 751. dazu: [www. Katholisch.de/Weltfriedenstag](http://www.Katholisch.de/Weltfriedenstag) (Zugriff 13. 9. 2011)

□ S. dazu: Morozzo della Rocca, R: (Hersg.): Wege zum Frieden. Die internationale Friedensarbeit der Gemeinschaft Sant’ Egidio. Würzburg 2010

6. Dr. Abdallah al-Bayyah

Zu den Unterzeichnern des offenen Briefs an Papst Benedikt XVI gehört auch Dr. Abdallah al-Bayyah.³⁰³ Er wurde 1935 in Mauretanien geboren und stammt aus einer angesehenen Gelehrtenfamilie des Landes. Zunächst erhielt er Unterricht von seinem Vater, Mahfudh, und anderen mauretanischen Gelehrten. Dann wurde er zu weiteren Studien nach Tunis entsandt.

³⁰³ Die biographischen Daten für Abdallah ibn Bayyah sind sehr verstreut und längst nicht ausreichend um ein vollständiges Bild zu erhalten. Neben üblichen kurzen Bemerkungen bei Wikipedia sei für die religiöse und intellektuelle Haltung von Abdallah ibn Bayyah auf eine Rede von Yusuf al-Qaradawi, dem bekannten aus Ägypten stammenden Rechtsgelehrten und TV-Prediger hingewiesen, s. [Suhaibweb.com/Praise of Sheikh Abdallah ibn Bayyah by Shaikh Yusuf al-Qaradawi](http://Suhaibweb.com/Praise_of_Sheikh_Abdallah_ibn_Bayyah_by_Shaikh_Yusuf_al-Qaradawi); Zugriff 21. 9. 2011

Dort studierte er vor allem islamisches Recht an der Zaituna-Universität,³⁰⁴ der nach der Azhar-Universität in Kairo wichtigsten Stätte sunnitisch-islamischer Gelehrsamkeit. Sie wurde und wird vor allem von nord- und westafrikanischen Studenten frequentiert.

Um 1960 kehrte er nach Mauretanien zurück, wo er verschiedene Ministerposten hatte, so denn als Justiz-Minister und den als Erziehungsminister. Kurze Zeit war er auch Vizepräsident des Landes.³⁰⁵ Die politische Unsicherheit in den ersten Jahren der Unabhängigkeit des Landes und ungeschicktes politisches Taktieren zwangen ihn dann ins Exil nach Saudi-Arabien. Dort wurde er Professor für Islamisches Recht an der Abdul Aziz Universität in Jiddah.

Er ist Mitglied einiger wichtiger internationaler Institutionen für islamisches Recht, so der al-Majma' al-fiqhi (Islamische Fiqh-Akademie), eine Einrichtung der Islamischen Weltliga.³⁰⁶ Ferner ist er Mitglied des in Dublin beheimateten „European Council for Fatwa and Research“. ³⁰⁷ Im Zusammenhang mit dieser Mitgliedschaft stehen seine Veröffentlichungen zum Fiqh al-aqalliyāt (Islamisches Recht der muslimischen Minderheiten).

Mit dem Thema der islamischen Minderheiten hat sich Abdallah b. Bayyah immer wieder in verschiedenen Veröffentlichungen, aber auch in Vorträgen und Fernseh-Auftritten und Video-Botschaften auseinandergesetzt. Ein anderes zentrales Thema für ihn ist die Bedeutung der islamischen Mystik (Tasawwuf) für den heutigen Islam. In diesem Zusammenhang wird er von verschiedenen Seiten heftig kritisiert. Abdallah b. Bayyah versucht eine Versöhnung der

³⁰⁴ Erstaunlicherweise gibt es kaum westliche Untersuchungen zur modernen Geschichte der Zaituna-Universität. Die umfangreichste arabische Darstellung ist: Muhammad b. Uthman al-Hasha'ishi: *Tārīḥ jāmi' az-zeitūna*. Tunis 1974; nützlich ist auch: Muhammad Ferid Ghazi: *Le milieu zitounien de 1920 á 1930et la formation de Abu l-Qasim al-Shabbi*, in: *Cahiers Tunesiennes* 1958, S. 437 - 474

³⁰⁵ Einer der Gründe für seine rasche politische Karriere soll neben seiner großen Kenntnis des islamischen Rechts auch sein fließendes Französisch gewesen sein, das es ihm ermöglichte mit den in Mauretanien zunächst noch einflussreichen französischen Beratern zu verhandeln.

³⁰⁶ Über die Islamische Weltliga s. Reissner, Johannes: *Internationale islamische Organisationen*, in: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*. München 2005, S. 743 – 745; zur Fiqh-Akademie s. Heine, Peter: *Die Akademie für islamisches Recht (Fiqh)*, in: *Rechtstheorie* 16, Berlin (1985) S. 499 – 452;

³⁰⁷ Die von Yusuf al-Qaradawi geführte Organisation setzt sich mit religiösen und rechtlichen Problemen von Muslimen in Minderheitensituationen auseinander.

salafitischen Form des Islams³⁰⁸ mit der islamischen Mystik. Bei einem Treffen zur Erinnerung an einen marokkanischen Mystiker wies er darauf hin, dass Mystik schon im Koran und in den Prophetentraditionen positiv vermerkt wird. Die Prinzipien des Tasawwuf haben sich genau so entwickelt, wie die des islamischen Rechts. Der Tasawwuf ist seiner Überzeugung nach eine Rechtsschule wie die anderen Rechtsschulen (maḏāhib) auch. Er sieht den Tasawwuf als eine Form der islamischen Wissenschaften an. Das Problem ist lediglich, dass in der vergangenen Jahrhunderten die Vorstellung von dem, was islamische Mystik bedeutet, so unterschiedlich und vielfältig geworden ist, dass kaum noch jemand in der Lage ist, den wahren und tatsächlichen Tasawwuf zu definieren. Zu den Vorwürfen, die von orthodoxen muslimischen Gelehrten gegen die islamische Mystik vorgebracht werden, gehören auch eine Reihe von Praktiken, die von den bedeutenden Führern von großen Mystikerorganisationen für ihre Anhänger vorgeschrieben worden sind. Dazu gehören die besonderen Regelungen, die für das Gottesgedenken (ḏikr)³⁰⁹ oder die sogenannte „Heiligenverehrung“, die eigentlich nur eine Verehrung großer Lehrer ist³¹⁰. Abdallah b. Bayyah rechtfertigt diese Praktiken der islamischen Mystik und deren andere populäre Praktiken mit zahlreichen Koranzitaten und Prophetentraditionen. Dennoch finden sich im Internet manche Kritiker dieser Vorstellungen. Andere halten es für möglich, dass der salafitische Islam und die islamische Mystik durchaus vereinbar sein können.

6.1 Seine Publikationen

Ḥiwār⁶ an ḥ uqūq al-insān fi-l-islām.(Dialog der Menschenrechte in Islam). Jiddah 2003 Die Debatte um die Menschenrechte ist eine zentrale Thematik des interreligiösen Dialogs. Der

³⁰⁸ Zu salafitischen Islam s.: Steinberg, Guido u. Hartung, Peter: Islamische Gruppen und Bewegungen, in: Ende, Werner u. Steinbach, Udo (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. München 2005, S. 680 – 695, besonders 683 ff und die dort angegebene Literatur.

³⁰⁹ Die Zahl der Publikationen über den Dhikr in westlichen Sprachen ist kaum noch zu übersehen. Einer der kenntnisreichsten und verständnisvollsten Texte ist: Gardet, Louis: La mention du nom divin en mystique musulman, in: Revue Thomiste 1952/1953

³¹⁰ Zur Heiligenverehrung im Islam s. Heine, Peter: Quie st donc cette dame, oder: Die Heiligen des Atlas, in: 24. Deutscher Orientalistentag in Köln, herausgeg. von Werner Diem und A. Falaturi. Stuttgart 1990, S. 254 – 263 und die dort angegebene Literatur.

Autor vertritt in seinen Ausführungen einen traditionellen Standpunkt, der aber durchaus Parallelen zu katholischen Positionen im Bezug auf die Menschenrechte aufweist.

Ṣ inā‘ at fatwa wa fiqh ḥ uqūq al-aqalliyāt (Die Herstellung der Minderheitens Fatwas). Jiddah 2005.

Das Buch setzt sich mit der Situation von muslimischen Minderheiten in westlichen Ländern auseinander, wobei vor allem die Lage in den frankophonen Staaten als Beispiel herangezogen wird. In Frankreich stammen die meisten Muslime aus Nordafrika und sind dem Autor daher vertraut. Er fordert angesichts der Minderheitensituation, dass die Muslime einig sein sollten und sich nicht in internen Streitigkeiten selber schwächen. Sie sollten gewisse Formen von Institutionen schaffen wie eine Fatwa-Institution, an die sich die Muslime bei entsprechenden Fragen ihres Glaubens in der Minderheitensituation wenden können. Daneben sollte es auch eine Einrichtung geben, in der Konflikte zwischen Muslimen beigelegt werden können. Er nennt sie „Mu’ assasāt at-taḥ kīm“ (Schiedseinrichtungen). Schließlich fordert er noch eine Einrichtung, die die verschiedenen muslimischen Gruppen in einem Land zusammenführt.

Ihya’ ar-rūḥ al-islāmi. (Die Wiederbelebung der Islamischen Seele). Jiddah 2009.

Das Buch bezieht sich in seinem Titel auf das berühmte Hauptwerk des bedeutenden mittelalterlichen muslimischen Theologen Abu Hamid al-Ghazzali (gest. 1111), Ihya’ ‘ ulūm ad-dīn (Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften). Es geht um das Verhältnis zwischen Orthodoxie und islamischer Mystik, ein Thema, dem Abdallah b. Bayyah viel Aufmerksamkeit gewidmet hat.

6.2. Überlegungen zum Dialog

Die Grundlage für Frieden und Verständigung zwischen Islam und Christentum ist von Anbeginn gegeben. Sie ist ein Teil der grundlegenden Prinzipien beider Glaubensrichtungen: Die Liebe zu dem einen Gott und die Liebe zu dem Nächsten. Diese Prinzipien werden immer wieder in den heiligen Texten des Christentums und des Islams betont. Die Einheit Gottes, die Notwendigkeit der Liebe zu ihm und die Notwendigkeit der Liebe zum Nächsten sind also die Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Islam. Dazu kann auf verschiedene Stellen von Koran und Evangelium hingewiesen werden. Von der Notwendigkeit der Liebe zu Gott sagt der Koran:

„Und gedenke des Namens deines Herrn und widme dich ihm ganz.“³¹¹

Von der Notwendigkeit der Liebe zum Nächsten sagt der Prophet Mohammed:

„Keiner von euch hat Glauben, bis ihr die gleiche Liebe für eure Nachbarn wie für euch habt“³¹²

Im Neuen Testament sagt Jesus in einem berühmten Satz:

„Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Gemüte. Das ist das größte und erste Gebot. Das zweite ist diesem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“³¹³

An diesen zwei Geboten hängen das ganze Gesetz und die Propheten.

6.3. Die Beziehungen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen

Man muss nach der Auffassung von Abdallah b. Bayyah bezüglich der Beziehungen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen Überlegungen darüber anstellen, wo diese Beziehungen sich abspielen. Der Koran befiehlt den Gläubigen im Bezug auf Juden und Muslime:

„Sprich: O Volk der Schrift! Kommt zu einem gemeinsamen Wort zwischen uns und euch: Wir beten nur Gott an und schreiben ihm keinen Partner zu. Keiner von uns nimmt einen anderen Herrn als Gott an.“³¹⁴

Das bedeutet, dass es von den Muslimen eine Einladung an Juden und Christen gibt auf der Grundlage der gemeinsamen Überzeugung von den Grundlagen des Glaubens zur Zusammenarbeit. Dr. Abdallah b. Bayyah macht einen Unterschied zwischen den Beziehungen zwischen den Glaubensgemeinschaften, der abhängig ist von der Region, an der diese Beziehungen sich ereignen. Er weist darauf hin, dass nicht nur in den religiösen Angelegenheiten unerfahrene Gläubige, sondern auch Fachleute des islamischen Rechts über den Begriff des „dār“³¹⁵ keine ausreichenden Kenntnisse haben. Er stellt fest, dass viele von ihnen davon ausgehen, dass es nur zwei Bereiche auf der Erde gibt, den Bereich des Islams (dār al-Islām) und den Bereich des Krieges (dār al-ḥarb), also das Gebiet auf der Welt, in

³¹¹ Koran, Sure 73, Al-Muzzammil, Vers 8

³¹² Sahih Al-Bukhari, Kitāb al-Imān Nr.13 Seite 1411, Tabaa Dar Ibn Katheer – Beirut 3. Auflage, 1987

³¹³ Matthäus 22, 37 – 40; Jesus zitiert hier aus dem Alten Testament Leviticus 19, 18

³¹⁴ Koran, Sure 3, Al-Imrān, Vers 64

³¹⁵ Dar: arabisch eigentlich für Gehöft oder nahöstliches Innenhofhaus. Dann aber der Teil der Welt, der unter muslimischer Herrschaft (dār al-Islām) oder der Herrschaft von Nicht-Muslimen (dār al-ḥarb) steht.

dem Nicht-Muslime die Herrschaft ausüben und dem gegenüber muslimische Reiche sich in einem permanenten Kriegszustand befinden, der höchstens von bis zu zehn Jahren dauernden Waffenstillstandsabkommen (ṣ ulḥ ³¹⁶) unterbrochen werden kann. Diesem „Vergleichsvertrag steht der Begriff „Frieden“ (salām³¹⁷) gegenüber. Diese Vorstellung ist nicht nur unter Muslimen, sondern auch unter zahlreichen westlichen Politikern verbreitet. Dr. Ibn Bayyah weist nun darauf hin, dass es neben der „Dār al-Islām“ und der „Dār al-ḥ arb“ noch eine weitere Kategorie gibt, die „Dā al-‘ aḥd“ (Gebiet des Vertrags). Wie ein derartiger Vertrag zustande kommt, erläutert Dr. Abdallah al-Bayyah. Er sagt, dass ein Reisender, der in ein Land kommt, dort ein Visum erhält. Die Ausstellung des Visums und die entsprechenden Unterschriften lassen einen regelrechten Vertrag zustande kommen, der bindend ist. Diese rechtliche Bindung besteht nicht nur im Sinne eines von Menschen geschlossenen Vertrags, sondern auch im Sinne eines göttlichen Gesetzes.

„Daher müssen wir verstehen, dass die Beziehung zwischen den Muslimen in diesem Land und den herrschenden Einrichtungen in diesem Land eine Beziehung des Friedens und der vertraglichen Vereinbarung ist. Dies ist eine Beziehung des Dialogs und eine Beziehung des Gebens und Nehmens.“ ³¹⁸

6.4. Die Bedeutung der Achtung des anderen

Dr. Abdallah b. Bayyah weist auf eine alte Formulierung hin, die in der früh-islamischen Zeit häufig verwendet wurde. Sie lautet auf Arabisch: antuqistu ilaihim“. Das bedeutet in etwa: Hiermit gebe ich ihnen einen Anteil an meinem Vermögen. Gemeint ist, dass ein Muslim einem Anderen einen Teil seines Vermögens übereignet. Die Formulierung wird auch mit dem arabischen Begriff „ta’ lif al-qulūb“ (Herstellung eines guten Einverständnisses) erläutert. In dem historischen und sozialen Zusammenhang der früh-islamischen Gesellschaft war es wohl üblich, dass die Muslime solche Personen, die eine gewisse Neigung zum Islam

³¹⁶ Zu dem arabischen Begriff „Ṣ ulḥ “ s. Lewis, Bernhard: Die politische Sprache des Islams. Berlin 1991, S. 133 ff; zu den rechtlichen Aspekten s. Rohe, Mathias: Das Islamische Recht in Geschichte und Gegenwart. München 2009, S. 108 ff; 151

³¹⁷ Zu dem arabischen Begriff „salām“ s.: Van Arendonk, C.: Salam, in: Encyclopaedia of Islam. Bd. 8, Leiden 1995, S. 914 – 918 und die dort angegebene Literatur.

³¹⁸ Ders.a.o. Dr. Ibn Bayyahs Rede, in Ibn Abbas Institut, 15. Dezember 2002 ,s.auch seine Rede am 31 Juli 1999 in Zaytuna Institute –Santa Clara Center- California: „Muslim living in Non-Muslim lands“(Zugriff 8.11.2010)

zu erkennen gaben, mit einem Geldgeschenk günstig stimmen wollten. Dr. Bayyah zitiert dazu auch einen Ausspruch des Propheten Muhammad, der gesagt haben soll:

„Beschenkt euch gegenseitig und liebt einander.“³¹⁹

Der Akt der Gabe ruft in dem Empfänger positive Gefühle für den Geber hervor. Zugleich bedeutet die Gabe aber auch und vor allem, dass der Geber dem Empfänger gegenüber Respekt zum Ausdruck bringt, seinen positiven Charakter anerkennt und ihm mit Höflichkeit begegnet.³²⁰ Dr. Abdallah b. Bayyah verhehlt nicht, dass es den frühen Muslimen darum ging, durch die Geschenke die Sympathie der Beschenkten nicht nur für den Schenker, sondern auch für den Islam hervorzurufen. Er hält es aber dennoch für einen guten Beleg dafür, dass es Muslimen verboten ist, sich anderen Menschen gegenüber aggressiv zu verhalten, wenn von diesen zuvor keine Aggressionen ausgegangen sind. Er weist in diesem Zusammenhang auch darauf hin, dass der Islam Diebstahl oder Betrug verbietet, unabhängig davon gegen wen sich diese Formen von Aggressionen richten, gleich ob es sich um einen Muslim oder einen Nicht-Muslim handelt. Er zitiert dazu einen Ausspruch des Propheten Mohammed, von dem überliefert wird:

„Keiner von euch ist ein wahrer Gläubiger, bis er für seinen Bruder wünscht, was er auch für sich wünscht.“³²¹

Dr. Abdallah b. Bayyah weist im Zusammenhang mit dieser Prophetentradition darauf hin, dass hier mit dem Wort „Bruder“ nicht allein ein anderer Muslim gemeint ist. Natürlich wird ein Muslim den anderen Muslim als Bruder bezeichnen. Neben dieser durch den Islam hergestellten engeren Brüderlichkeit gibt es aber noch eine weitere, die mit der gemeinsamen Herkunft von Adam, der adamitischen Natur aller Menschen zusammenhängt. Das bedeutet, dass für Muslime alle Menschen mehr oder weniger entfernte Verwandte darstellen, die auch als potentielle Muslime angesehen werden müssen. Auch hier wird ein Prophetenwort zitiert, das da lautet:

³¹⁹ Al-Muwataa lil Imam Malek, Kitab Hosn alkhlok, Hadith Nr.1701, S. 476

³²⁰ Zu den verschiedenen Vorstellungen und Funktionen der Gabe s. Mauss, Marcel: Die Gabe.

Frankfurt/M. 1968. (Das Buch erschien ursprünglich in Französisch 1950 und wurde 1966 mit einer Einführung von E. E. Evans-Prichard neu aufgelegt.)

³²¹ Sahih Al-Bukhari, Kapitel 2, Hadith Nr.6, s. auch Sunan Al-Termadhi -Nr.2305, Band 127/4, Dar algharb alislami, 1998.

„Rufe zu deinem Herrn mit Weisheit und rufe zu deinem Herrn mit schöner Ermahnung. Das sind im Streit die besten Möglichkeiten.“³²²

Dr. Abdallah b. Bayyah fordert im übrigen dazu auf, auch in den Fällen in denen die Dialoggegner aus der Sicht der Muslime keine Argumente vorbringen können, ihnen gegenüber nicht unfreundlich zu sein oder sie gar zu demütigen. Er formuliert es so:

„Wir müssen unsere Wurzeln pflegen. Wir sind tief in unserem Glauben verwurzelt. Aber gleichzeitig müssen wir offen sein, damit auch andere eine ähnlich tiefe Verwurzelung im Islam erhalten können.“³²³

Ein anderes Moment, auf das Dr. Ibn Bayyah großen Wert legt, ist das Gebot der Mäßigung im Islam:

„Wir sind eine moderate Gemeinschaft. Wir befinden uns zwischen den beiden Extremen der Übertreibung und des völligen Fehlens. Wir sind die Mitte.“³²⁴ In diesem Zusammenhang verweist er auch auf zahlreiche Aussprüche des Propheten Mohammed wie den folgenden: „Hütet euch vor dem Extremismus in der Religion.“³²⁵

Dr. Abdallah b. Bayyah weist mit großem Ernst darauf hin, dass die Menschen, die sich dem Extremismus nähern, jede Form von Rationalität verlieren. Sie sind nicht mehr in der Lage, die Dinge rational zu betrachten. Sobald sie sich auf einen Pfad des Extremismus begeben haben, können sie nicht mehr sehen, was das Eigentliche ist. Auf diesem Pfad glauben die Menschen, dass das, was sie tun richtig ist, obwohl es eindeutig falsch ist. Eine Besonderheit gibt es für Muslime, die in einer Minderheitssituation leben. Unter solchen Bedingungen gibt es Dinge, die die Scharia erlaubt, die sie unter anderen Umständen nicht erlauben würde. Das bedeutet, dass Muslime in einer Minderheitensituation Dinge zur Kenntnis nehmen und akzeptieren müssen, bei denen sie in einem islamischen Land auch als Einzelpersonen einschreiten müssten. Er unterscheidet expressis verbis zwischen den Begriffen der „ahl al-d-imma“, also den Schutzgenossen in einer islamischen Gesellschaft³²⁶ und der ahl al-‘ahd,

³²² Koran, Sure 16, An-Naḥl, Vers 125

³²³ Ders.a.o. Ibn Bayyahs Rede in Ibn Abbas Institut 2002 und in Zaytuna Institut - California 1999

³²⁴ Dies entspricht der in der klassischen christlichen mittelalterlichen Scholastik vorgetragenen Prinzip des „Maßes“; s. dazu die zahlreichen Werke von Josef Pieper, z.B. als erste Veröffentlichung zu dieser Thematik: Zucht und Maß- Über die vierte Kardinaltugend. Leipzig 1939

³²⁵ Vgl. Sunnan Ibn Majah, Kitab Al-Manask , Hadith Nr. 3021, S. 592

³²⁶ S. dazu: Busse, Heribert: Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Darmstadt 1988, S 30 – 65; ältere Arbeiten sind : Tritton, A.S.: The Caliphs and their non-Muslim subjects. London 1930 oder: Fattal, Antun: Le statut legal des non-musulmans en pays de l-Islam. Beirut 1968

also den Mehrheitsbewohnern eines Landes, mit dem die islamische Welt in einem Vertragsverhältnis steht.³²⁷ Während sich die Angehörigen der „ahl ad-dīma“ in ihrem öffentlichen Verhalten an die Regeln, die der Islam für öffentliches Verhalten hat halten müssen, obwohl sie keine Muslime sind, können und müssen sich die Angehörigen der „ahl al-‘ahd“ natürlich nach den Regeln im öffentlichen Verhalten richten, die in diesen Gesellschaften üblich sind. Muslimen sollten hier deren Verhalten zur Kenntnis nehmen und zu verstehen versuchen.

Dr. Abdallah b. Bayyah gibt auch einige Hinweise für Muslime zum politischen Leben in der Mehrheitsgesellschaft. Er geht dabei zunächst vor allem von den Verhältnissen in Frankreich und England aus, wo die Teilhabe am politischen Leben durch Wahlen und politisches Handeln sehr viel einfacher ist als beispielsweise in Deutschland. In beiden vorgenannten Ländern ist es für Muslime auf Grund ihrer kolonialen Vergangenheit sehr viel einfacher, die entsprechende Staatsbürgerschaft zu erhalten und damit auch an Wahlen aktiv oder passiv teilzunehmen. Zunächst ergibt sich offenbar für Muslime ein grundlegendes Problem, ob sie überhaupt an solchen Wahlen teilnehmen sollten. Sie fürchten, im Fall einer Wahlbeteiligung auch eine religiös-sittliche Verantwortung für das politische Handeln der gewählten Kandidaten übernehmen zu müssen, das sich nicht mit den Normen des Islams in Übereinstimmung bringen lässt.

Dr. Abdallah al-Bayyah votiert hier in einer von ihm als persönlich bezeichneten Äußerung dafür, dass Muslime von ihrem Wahlrecht Gebrauch machen sollten. Denn sie könnten durch die Abstinenz von der Wahl politischen Gruppen oder Einzelpersonen zur Macht verhelfen, die dem Islam gegenüber feindlich eingestellt wären. Er sieht die Wahlbeteiligung als das kleinere Übel an. Für manche Muslime ist es offenbar ein Problem, ob sie bei den Wahlen auch Kandidaten ihre Stimme geben können, die nicht Muslime sind, wenn für dasselbe Gremium auch ein Muslim kandidiert. Es geht dabei also um die Frage der Loyalität gegenüber einem Glaubensgenossen. In diesem Fall meint Dr. Abdallah b. Bayyah, sollten die muslimischen Wähler darauf achten, einem Kandidaten ihre Stimme zu geben, der dem Islam

³²⁷ Umfängliche Untersuchungen zum Thema der „Ahl al-‘ahd“ sind bisher in der westlichen Islamwissenschaft noch nicht angestellt worden.

und den Muslimen positiv gegenüber eingestellt sei.³²⁸ Die Überlegungen, die hier von Dr. b. Bayyah angestellt werden, weisen auf Fragen hin, die in den Debatten um die politische Partizipation von muslimischen Zuwanderern von deutschen Politikern bisher noch kaum beachtet worden sind.

7. Scheich Dr. Badr al-Din Hassoun

Zu den Unterzeichneren des Offenen Briefes an Papst Benedikt XVI gehört der syrische Rechtsgelehrte Dr. Badr al-Din Hassoun. Er wurde 1949 in Aleppo geboren und stammt aus

³²⁸ www.schariagegner.wordpress.com/page/7/?archives-list: Dr. Ibn Bayyahs Rede , in Ibn Abbas Inst. 15.Dez. 2002 und in Zaytuna Institute,California 31. July 1999.

einer Familie von Gelehrten und Intellektuellen. Nach einer traditionellen und einer säkularen Primar- und Sekundarausbildung studierte er an der Universität für islamische Studien in Damaskus. Dort legte er sein Dokorexamen mit einer Arbeit mit dem Titel „Die Enzyklopädie des Imam al-Shafi‘i“³²⁹ ab, die alles in allem elf Bände mit insgesamt 4500 Seiten ausmacht.

Nach seinem Studium war er zunächst seit 1967 Lehrer an verschiedenen Sekundarschulen in Aleppo und dann Prediger und Dozent an verschiedenen Freitagsmoscheen im Regierungsbezirk Aleppo, zum Schluss an der Moschee al-Rauda. Er hatte auch verschiedene politische Positionen inne. So war für zwei Legislaturperioden Mitglied der syrischen Volksversammlung und von 1990 bis 1998 Mitglied des auswärtigen Ausschusses. Seine eigentliche Karriere aber machte er im Bereich des islamischen Rechtswesens. Zunächst als zweiter, dann als erster Mufti für den Verwaltungsbezirk Aleppo, dann am Mufti-Amt für ganz Syrien, wo er jetzt die Position des Groß-Mufti und Vorsitzenden des Fatwa-Rates inne hat. Besonders hingewiesen werden sollte darauf, dass sich Dr Hassoun für die Annäherung zwischen den muslimischen Konfessionen³³⁰, also Sunniten und Schiiten einsetzt und in diesem Zusammenhang auch mit verschiedenen schiitischen Institutionen im Iran kooperiert. Zugleich ist er auch mit der sunnitischen Ahl al-Bait-Stiftung³³¹ in Jordanien verbunden.

Neben seinen Aktivitäten im wissenschaftlichen und politischen Bereich, ist Dr. Hassoun auch durch eine Vielzahl von karitativen Aktivitäten bekannt. So gründete er in Aleppo eine Organisation mit dem Namen „al-Furqān“³³². Diese „fromme Stiftung“³³³ unterhält

³²⁹ Über den Gründer der schafi‘itischen Rechtsschule s.: Krawietz, Birgit: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam. Berlin 2002, S. 66 - 69

³³⁰ Zur Geschichte der Annäherung zwischen Sunniten und Schiiten s. Brunner, Rainer: Annäherung und Distanz. Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert. Berlin 1996

³³¹ Die Ahl al-Bait-Stiftung ist ein religions- und kulturwissenschaftliches Forschungs-Institut, das von der königlichen Familie in Amman gegründet wurde.

³³² Das Wort „al-Furqān“ wird im Koran an verschiedenen Stellen und in unterschiedlichen Zusammenhängen verwendet. Es kann einige nicht identische Bedeutungen haben. Dazu gehören: Unterscheidung, Trennung, aber auch Rettung. Schon die frühesten muslimischen Korankommentatoren hatten Mühe, den Begriff zu erläutern. In der Bedeutung Trennung wird er heute auch von radikal-islamischen Gruppen als Eigenbenennung verwendet. Im vorliegenden Zusammenhang passt aber wohl besser „Rettung“, s. Paret, Rudi: Furkan, in: Encyclopaedia of Islam Bd. 2. Leiden 1965, S. 949 f und die dort angegebene Literatur.

³³³ Zu den aktuellen Debatten um sogenannte „fromme Stiftungen“, s. Genz, Carolin und Heine, Peter (Hrsg.): Solidarität und ziviles Engagement. Fromme Stiftungen im Islam und ihre neue Rolle in der Gegenwart. Berlin 2010.

Einrichtungen wie Kindergarten oder Lehrwerkstätten für Mädchen aus minderbemittelten Familien. Führend war er auch tätig in Organisationen, die Altersheime, medizinischen Zentren und Krankenhäuser in Aleppo, aber auch in anderen syrischen Bezirken förderten. Zu diesen Aktivitäten gehört auch ein Fonds, der Mittel für chirurgische Operationen von mittellosen Patienten bereitstellt.³³⁴

Der interreligiöse Dialog in Denken und Handeln von Dr. Hassoun

Dr. Hassoun hat an zahlreichen internationalen interreligiösen Konferenzen teilgenommen. Einen großen Eindruck hinterließ dabei sein Auftritt vor dem Europäischen Parlament im Jahr 2008 im Rahmen des europäischen Jahrs des interkulturellen Dialogs. Seine Website gibt an, dass er in der Folge für diese Rede ein Ehrendoktorat erhalten habe.³³⁵

Auch bei anderen Gelegenheiten hat sich Dr. Hassoun zur Fragen der Beziehungen zwischen Christentum und Islam geäußert. In einem Interview mit der in Freiburg/Br. erscheinenden „Badischen Zeitung“ führt er die verschiedenen Probleme zwischen den beiden Religionen auf die fehlerhafte Berichterstattung der Medien zurück. Diese Kritik gilt aus seiner Sicht für westliche Medien wie die in der islamischen Welt. Diese verbreiteten ein Bild, das den Realitäten in der islamischen Welt nicht entspreche. Seiner Meinung nach hassen Muslime weder Juden noch Christen. Er führt dazu die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI an. Dr. Hassoun interpretiert die Worte des Papstes zum Islam so, dass es sich um eine Aufforderung zum Dialog gehandelt habe. Durch die Medien sei jedoch ein falsches Bild von der Rede und den Intentionen des Papstes in der Welt verbreitet worden, so dass zum Schluss der Eindruck entstanden sein, dass der Heilige Vater den Islam habe kritisieren wollen. Auch die Reaktion der islamischen Welt auf die dänischen Mohammed-Karikaturen in den westlichen Medien sei maßlos übertrieben gewesen. Gewiss habe es negative Reaktionen

³³⁴ Die Angaben stammen alle von www.Dr.Hassoun.com (Zugriff 4. 10. 2011). Die russische Agentur Rianovosti berichtete am 3. Oktober 2011, dass der Sohn des Großmufti Dr. Hassoun im Zusammenhang mit den Demonstrationen gegen das Regime Bashshar al-Asad auf dem Campus der Universität Ebla, Provinz Idlib von Unbekannten erschossen worden sei, als er als Begleitung eines Professors für Geschichte, Mohammed al-Omar beschossen wurde; s. [www. De.rian.ru](http://www.De.rian.ru). Von dem Großmufti selbst sind zu den aktuellen Unruhen in Syrien bisher keine Meinungsäußerungen bekannt geworden.

³³⁵ Ders.a.o. [www. Dr.Hassoun.com](http://www.Dr.Hassoun.com)

gegeben. Diese seien aber nur von einigen wenigen Personen ausgegangen. Die Medien hätten aber den Eindruck erzeugt, dass es sich um eine Mehrheitsmeinung gehandelt habe.

Auf den Einwand, dass man ja wohl nicht die ausschließlich Medien für die zahlreichen Missverständnisse und das negative Bild des Islams verantwortlich machen könne, da ja der von Muslimen ausgehende Terrorismus nicht auf übertriebenen Meldungen der Medien beruhe, konzidierte Dr. Hassoun, dass es auch Aufgabe von muslimischen Religionsgelehrten und muslimischen Politikern sein müsse, die falschen Vorstellungen vom Islam zu korrigieren. Im Übrigen stellte er auch fest, dass es selbstverständlich große Versäumnisse in der islamischen Welt gebe und gegeben habe, die zu dem negativen Bild des Islams in der westlichen Welt beigetragen hätten. Immer wieder transportierten islamistische Terroristen Probleme, die es in ihrer Heimat gäbe, in den Westen. Aber er betont, dass es sich auch bei diesem Phänomen um die Handlungen Einzelner handele. Sie stünden nicht für den Islam. In einem Vergleich macht er die westlichen Kritiker des Islams darauf aufmerksam, dass sie ja auch nicht von den Verfehlungen einzelner Bischöfe auf das Christentum in seiner Gesamtheit schließen würden.³³⁶

Eine überraschende Position nimmt Dr. Hassoun zu der Frage des Verhältnisses von Religion und Staat ein. Er zitiert zunächst den bekannten Satz Jesu: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“³³⁷ Dem schließt er einen Ausspruch des Propheten Mohammed an, der kurz vor seinem Tod nach muslimischer Tradition gesagt hat:

„Ihr kennt die Angelegenheiten des Lebens besser.“³³⁸ Diesen versteht er so, dass der Prophet gegen eine Trennung der religiösen von der politischen Sphäre keine Einwände erhoben habe.³³⁹ Vor allem aber weist Dr. Hassoun darauf hin, dass weder im Koran noch in den Überlieferungen der Aussprüche des Propheten eine Anweisung bezüglich einer Staatsform, in der Muslime zu leben hätten, zu finden sei. Nirgendwo werde eine Republik, eine Monarchie oder ein Kalifat gefordert. Es seien die Menschen, die eine ihrer Gesellschaft entsprechende Staatsform entwickeln sollten. Er meinte, dass Religion in der Politik nichts verloren habe und dass politische Parteien nicht die Worte „islamisch“ oder „christlich“ in

³³⁶ Dem syrischen Religionsgelehrten ist sicher nicht bekannt, dass westliche Kritiker der Katholischen Kirche durchaus von den Verfehlungen einzelner religiöser Funktionsträger auf das Gesamtsystem schließen.

³³⁷ Markus 12, 13

³³⁸ Vgl. Sahih Muslim, Kitab al-Faḍā'il, Hadith Nr. 5066, S. 310

³³⁹ Ob diese Äußerung eine Zeichen von Resignation am Ende eines ebenso erfolgreichen wie aufreibenden Leben gewesen ist, wäre eine Untersuchung wert.

ihrem Namen führen sollten. Konsequenterweise forderte er dann auch die CDU auf, das Wort „christlich“ aus ihrem Namen zu streichen. Natürlich habe er keine Einwände, wenn Parteien muslimische oder christliche Werte verträten. Nur sollten sie Religion nicht in ihrem Namen führen. Er trat für eine strikte Trennung von Religion und Staat ein.³⁴⁰

In seinem Interview mit dem Magazin der Spiegel betonte er auch angesichts der Entwicklungen in der arabischen Welt: „Ach, die Arabische Liga und der sogenannte Arabische Frühling. Die Liga ist meiner Meinung nach tief gespalten, in einen Flügel, der sich primär im Widerstand gegen Israel sieht und in einen anderen, der sich gegen eine angebliche iranische Vorherrschaft positioniert. Wenn sich die Liga schon so um Syrien sorgt – wo ist denn ihr Aufschrei gegen die viel schlimmeren Verhältnisse im Jemen, in Bahrain? Und was ist denn wirklich in Ägypten besser geworden? Sollen wir den Aufstieg islamistischer Parteien begrüßen? Ich glaube an eine strikter Trennung von Staat und Kirche.“³⁴¹

In seiner Rede vor dem Europäischen Parlament am 15. Januar 2008 im Rahmen des Dialogs des EU-Parlaments mit der islamischen Welt spannte Dr. Hassoun einen weiteren Bogen als in dem Interview mit der Badischen Zeitung.³⁴² Er sprach dabei Themen an, die in der zahlreichen und thematisch vielfältigen europäischen Debatten über den Islam immer wieder eine Rolle spielen: Die Frage nach der Stellung der Frau und die Debatte um den sogenannten „Heiligen Krieg“. Im Zusammenhang mit dem Ġihād wies Dr. Hassoun auf ein sprachliches Missverständnis hin und stellte fest, dass ein Krieg niemals heilig sein könne. Diese Zuordnung treffe nur auf den Frieden zu. Wörtlich sagte er: „Ich glaube nicht an den Heiligen Krieg. Friede ist das einzige was heilig ist. Jeden Mord an einem palästinensischen, israelischen oder an jedem anderen Kind verurteile ich zutiefst.“

Des Weiteren ging er auf die schon um 1990 geführten Debatten um den Kampf der Kulturen ein. Er meinte, dass es nur eine Kultur gebe, folglich könne es auch keinen Konflikt zwischen ihnen geben. Die Kulturen seien vielfältig. Der Begriff sei es nicht.³⁴³ Auch im

³⁴⁰ Badische Zeitung 16 Januar 2008, S. 1-3; s. auch Der Spiegel, Nr. 45 vom 7. 11. 2011, S. 114

³⁴¹ Der Spiegel, Nr. 45 vom 7. 11. 2011, S. 115; es mag hier erstaunen, dass Dr. Hassoun hier von der Trennung zwischen „Kirche und Staat“ spricht, da der Islam sich nicht als Kirche versteht. Der Grund für diese Formulierung ist, dass es im Arabischen keinen Begriff für Säkularisierung oder Laizismus gibt; stattdessen wird der Begriff umschrieben mit „fiṣ ḫāḫ al-bayt al-kanīsa wa-d-dawla“ (Trennung zwischen Kirche und Staat). An gleicher Stelle hat Dr. Hassoun auch die Beziehung zwischen Religion und Staat in laizistischen Türkei lobend hervorgehoben.

³⁴² [www.europarl.europa.de/Badr al-Hassoun](http://www.europarl.europa.de/Badr%20al-Hassoun) (Zugriff 13. 10. 2011)

³⁴³ In den westlichen Debatten, vor allem im Bereich der Kulturanthropologie würde man eine andere Position vertreten; s. dazu schon Kluckhohn, Cl. Und Kroeber, A.L.: Culture. A Critical Review of Concepts

Zusammenhang mit der Frage nach der Religion hat er eine erstaunlich einfache Antwort. Nach seiner Überzeugung gibt es nur einen Gott, also kann es auch nur eine Religion geben. Natürlich wies er auch auf die Probleme im Zusammenhang mit dem Nahost-Konflikt hin. Die Lage im Nahen Osten sei hochexplosiv. Es gelte, den Frieden zu verteidigen. Diejenigen, die Terror ausübten, würden weder das Christentum, noch den Islam oder das Judentum verstehen. „Niemand darf die Religion missbrauchen um zu töten. Vielmehr muss jeder das Leben unterstützen.“ Und im Zusammenhang mit dem im Westen immer wieder debattierten Thema der Stellung der Frau im Islam erklärte er ebenfalls kurz und bündig:

„Die Frau wird von Menschen unterdrückt, nicht von der Religion.“

Im Jahr 2008 lud Dr. Hassoun Papst Benedikt XVI im Rahmen der Eröffnung des Paulusjahrs am 28. Juni zu einem Besuch nach Damaskus ein. Er meinte bei dieser Gelegenheit, dass der Vatikan eine tragende Rolle bei der globalen Verständigung zwischen den Kulturen und Religionen spielen könne. Die gleichen Hoffnungen auf eine Intervention des Vatikans richtete er auch im Bezug auf eine Beilegung des Nahostkonflikts. Souverän ging er auf eine Frage nach den Konsequenzen aus der bekannten Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI ein. Dazu sagte er: „Im Grunde gibt es unter intellektuellen und religiösen Menschen keinen Streit, sondern nur Dialog und Diskussion. Ich hoffe, dass der Papst eine grundlegende Rolle für den Weltfrieden spielen wird.“ In diesem Zusammenhang ging Dr. Hassoun auch auf die Möglichkeiten des Papstes für eine Beilegung des Nahostkonflikts ein. Er sagte:

„Der Vatikan hat eine wesentliche Rolle beim Einreißen der Berliner Mauer gespielt. Ich hoffe, dass er auch eine ähnliche Rolle beim Einreißen der Mauer einnehmen kann, die derzeit im Land des Friedens³⁴⁴ errichtet wird.“³⁴⁵

In verschiedenen Internet-Foren wird darauf hingewiesen, dass Dr. Hassoun als Groß-Mufti von Syrien eine wichtige Persönlichkeit des Regimes Bashar al-Assad in Damaskus sei. Wie intensiv er in der Vergangenheit mit dem Regime kooperiert hat und welche Rolle er bei den gegenwärtigen Auseinandersetzungen zwischen Aufständischen³⁴⁶ und den Regierungstruppen spielt, kann an dieser Stelle und angesichts der derzeitigen schwierigen Quellenlage nicht

and Definitions. Cambridge. Mass. 1952 mit seinen mehr als 200 verschiedenen, teilweise sehr kontroversen Definitionen des Kulturbegriffs.

³⁴⁴ Gemeint sind Jerusalem und Palästina.

³⁴⁵ [www. Cibedo/Syrischer_Großmufti](http://www.Cibedo/Syrischer_Großmufti) (Zugriff 15. 10. 2011)

³⁴⁶ Dabei handelt es sich nicht zuletzt um Personen aus seiner Heimatstadt Aleppo und deren näherer oder weiterer Umgebung.

untersucht werden. Er selbst hat dazu in einem langen Interview mit dem Magazin „Der Spiegel“ gesagt: „Es ist bekannt, dass ich die Politik des Präsidenten generell befürworte. Aber wenn ich denke, ich muss kritisieren und korrigieren, dann tue ich das auch. Etwa bei der notwendigen Verbesserung der Lebensumstände ärmerer Schichten, dem Umgang mit Dissidenten. Es gibt eine alte Garde in unseren Regierungskreisen; diese Leute sind Bremser und müssen isoliert werden.“³⁴⁷

Im gleichen Interview stellt sich Dr. Hassoun als ein liberaler Geist dar, wenn er sagt:

„Ich fühle mich als Großmufti aller 27 Millionen Syrer, nicht nur der Muslime, sondern auch der Christen und sogar der Atheisten. Ich bin ein Mann des Dialogs. Wer weiß, wenn mich eines Tages ein Agnostiker mit den besseren Argumenten überzeugen sollte, trete ich über zum Nicht-Glauben. Und sollte mich ein oppositionelles Politikprogramm begeistern, wechsle ich auch da die Seiten.“³⁴⁸ Es bleibt aber alles in allem festzuhalten, dass Dr. Hassoun in den vergangenen Jahren immer wieder zum interreligiösen Dialog aufgerufen hat und, wie sich aus seinen Äußerungen unschwer erschließen lässt, über eine genaue Kenntnis der Geschichte des interreligiösen Dialogs und der dort behandelten Themen verfügt.

8. Der Dialog im Denken von Scheich Habib Ali Zain al-Abidin al-Jifri

Zu den Unterzeichnern des offenen Briefes an Papst Benedikt XVI nach seiner Regensburger Rede gehört auch der jemenitische Religionsgelehrte, Habib Ali Zain al-Abidin al-Jifri. Er stammt aus einer Familie, die ihre Abstammung in ununterbrochener Reihenfolge auf

³⁴⁷ Der Spiegel, Nr. 45 vom 7. 11. 2011, S. 115

³⁴⁸ Der Spiegel, Nr. 45 vom 7. 11. 2011, S. 116

Hussein, einen der Enkel des Propheten Mohammed zurückführen kann. Mit seinem Geburtstag am 16. April 1971 gehört er zu den jüngeren muslimischen Gelehrten, die sich an der Aktion des offenen Briefes an Papst Benedikt XVI beteiligt haben. Über seinen Geburtsort finden sich verschiedene Angaben. So wird einerseits die saudische Hafenstadt Jiddah genannt, andererseits wird aber auch die im jemenitischen Hadramaut gelegene Stadt Tarim ³⁴⁹ angegeben. Seine Ausbildung erhielt er vor allem in Tarim durch eine Reihe von prominenteren jemenitischen Gelehrten. Er selber betont den tiefen Einfluss einer Tante väterlicherseits, die ihn mit den ersten Grundbegriffen seiner Religion vertraut gemacht habe. Schwerpunkt seiner Studien war islamisches Recht. Unter dem Druck des kommunistischen Regimes in der damaligen Republik Südjemen (Aden) war er gezwungen, seine Studien in Jiddah in Saudi-Arabien fortzusetzen. Offenbar handelte es sich dabei um eine private Ausbildung. Jedenfalls wird von der Einschreibung in eine saudische universitäre Einrichtung nichts berichtet. Von 1991 bis 1993 setzte er seine Studien dann an der Universität von Sana, der Hauptstadt des damaligen Nord-Jemen fort. Unter dem Einfluss des jemenitischen Gelehrten Habib Abdallah al-Hadar ³⁵⁰. Unter seinem Einfluss wandte sich Scheich al-Jifri von seinen eher theoretischen Studienthemen ab und einer Form von praktischer Theologie zu, die wohl als „Da‘ wa“ bezeichnet werden kann. ³⁵¹ In den vergangenen Jahren hat er sich auch intensiver mit der islamischen Mystik, dem Suftitum beschäftigt, wozu wohl auch ein Aufenthalt in Bosnien Anlass gegeben hatte. Hier nahm er auch die Bedeutung volksreligiöser Praktiken für das praktische Leben von Muslimen wahr. Nach der Wiedervereinigung des Jemen kehrte er dann 1993 auch wieder nach Tarim zurück, wo er bis 2003 lebte. Seit 1997 hat er eine Gastprofessur in Tarim inne. Das Schwergewicht seiner Aktivitäten lag aber in anderen Bereichen. So ist er seit 2003 Mitglied des Vorstand der Europäischen Akademie für Islamisches Recht in Brüssel³⁵², seit 2007 Mitglied des Vorstands der bekannten Aal al-bait-

³⁴⁹ Die Stadt liegt an einer Kreuzung mehrerer alter Handelswege und verweist auf eine lange Tradition als ein Zentrum islamischen Lernens, s. Smith, G.B: Tarim, in: *Encyclopaedia of Islam*. Bd. X, Leiden 1998, S. 302 f und die dort angegebene arabische Literatur.

³⁵⁰ Über diesen Gelehrten konnte nichts Näheres in Erfahrung gebracht werden. Er muss zu Beginn der 1990er Jahre schon ein hohes Alter erreicht haben. In den biografischen Skizzen zu Scheich al-Jifri ist davon die Rede, dass dieser Lehrer schon „was in his last days“. Er hatte aber offenbar ein Zentrum für islamische Studien in der jemenitischen Stadt Shahr gegründet, in dem Scheich al-Jifri seine Studien fortsetzte.

³⁵¹ Der arabische Begriff „Da‘ wa“ hat eine komplizierte Begriffsgeschichte; s. dazu: Canard, M.: Da‘ wa, in *Encyclopaedia of Islam*, Bd.2, Leiden 1965, S. 168 – 170; in der Gegenwart spielt er auch eine wichtige Rolle im Kontext der Debatten um den politischen Islam.

³⁵² S. : [www.: EAISonline.com](http://www.EAISonline.com)

Stiftung in Jordanien, Mitglied des Direktorats eines islamischen Lehr- und Forschungszentrum und Generaldirektor der Tabah-Stiftung³⁵³ in Tarim.

Seine zentrale Tätigkeit ist die Leitung der Tabah-Stiftung, die in Tarim residiert, aber in den Vereinigten Arabischen Emiraten akkreditiert wurde. Ziel der Stiftung ist es nach den Angaben der Web-Seite der Einrichtung einerseits die Unterstützung der Entwicklung einer modernen und praxisbezogenen Form islamischen Lebens, wobei vor allem die Probleme von Muslimen als Minderheiten in westlichen Gesellschaften im Mittelpunkt dieser Aktivitäten stehen. Andererseits geht es aber auch um die Stärkung und Verbesserung der Debattenkultur im islamischen Kontext und um eine Verbesserung der Medienkompetenz von muslimischen Gelehrten. Dies geschieht durch entsprechende Lehr- und Ausbildungsprogramme, aber auch durch die Publikation entsprechender Veröffentlichungen, nicht nur im Arabischen, sondern auch im Englischen. Scheich al-Jifri tritt darüber hinaus immer wieder als Vortragsredner innerhalb und außerhalb islamischer Länder auf und ist ein gern gesehener Gast in internationalen Radio- und Fernsehprogrammen.³⁵⁴

Die Aktivitäten von Scheich al-Jifri sind verschiedentlich gewürdigt worden. Besonders hervorzuheben ist die Verleihung des Eugen Biser-Preises³⁵⁵ am 22. November 2008 in München. Bei dieser Gelegenheit wurde dieser Preis an drei muslimische Gelehrte vergeben, an den jordanischen Prinzen Prof. Dr. Ghazi bin Muhammad bin Talal³⁵⁶, den Großmufti von

³⁵³ Das Wort „ṭ aba“ bezieht sich auf einen Bericht aus dem Leben des Propheten Muhammad, der von einer Reise nach Tabuk zurückkehrte und an den ersten Gebäuden der Stadt Medina sagte: „Dieser Ort ist ṭ aba.“ Die gängigen Arabisch-Lexika in europäischen Sprachen verzeichnen dieses Wort nicht. Es hängt aber offenbar mit der arabischen Wurzel *ṭ yb* und dem Begriffsfeld „gut“ zusammen.

³⁵⁴ Die Informationen zur Biographie von Scheich al-Jifri stammen von [www.: halwaislami.wordpress.com](http://www.halwaislami.wordpress.com) und [www.: tabafoundation.org](http://www.tabafoundation.org), Zugriff vom 21. 10. 2011

³⁵⁵ Der Eugen Biser-Preis wird von der 2002 gegründeten gleichnamigen Stiftung verliehen, die sich vor allem die Förderung des interreligiösen Dialogs zum Ziel gesetzt hat. Der Stifter, Eugen Biser, geb. 1918, gehört zu den bedeutendsten deutschen katholischen Theologen, s.: [www. Eugen-biser-stiftung.de](http://www.Eugen-biser-stiftung.de) (Zugriff 21. 10. 2011)

³⁵⁶ Prinz Ghazi Muhammad bin Talal (geb. 1966) in Amman studierte an der Azhar-Universität in Kairo, dem Trinity-College in Cambridge, und an den amerikanischen Universitäten Princeton und Harvard u.a. islamische Theologie und Religionswissenschaft. Er ist der religionspolitische Berater von König Abdullah II von Jordanien und hat zahlreiche weitere Funktionen im Haschimitischen Königreich. Daneben ist Autor zahlreicher Bücher und Aufsätze islamisch-theologischen Inhalts; s. Jordan Times vom 21. 12. 2010. Im Jahr 2009 gehörte er laut Spiegel online (Zugriff vom 21. 10. 2011) zu den Kandidaten für den Friedensnobelpreis.

Bosnien, Dr. Mustafa Cerić ³⁵⁷ und eben Scheich al-Jifri. Die Festvortrag bei dieser Veranstaltung, an der auch der bayrische Staatsminister Schneider, der Münchener Oberbürgermeister Ude und der ehemalige Präsident des Bundesverfassungsgerichts Kirchhoff teilnahmen, hielt der damalige Bundesminister des Inneren, Wolfgang Schäuble. Die Laudatio auf Scheich al-Jifri hielt der evangelische Landesbischof für Bayern, Dr. Johannes Friedrich als Beauftragter für den Nahen Osten der Evangelischen Kirche in Deutschland. Dabei nahm er Bezug auf den offenen Brief der muslimischen Gelehrten zur Regensburger Rede. Dieser „war ein Zeichen dafür, dass die Beziehungen zwischen Islam und Christentum nicht auf den berüchtigten ‚clash of civilizations‘ hinauslaufen sollten.“ Und er fügte hinzu: „Es gehörte in der erregten Stimmung jener Wochen Besonnenheit und Standfestigkeit dazu, in dieser Weise nicht nur auf den Papst zuzugehen, sondern überhaupt auf das Christentum.“ Friedrich hob die organisatorische Leistung hervor, eine solche Zahl von muslimischen Autoritäten aus der ganzen Welt mit ihren unterschiedlichen interkonfessionellen und innerkonfessionellen Auffassungen zu einem gemeinsamen Text zu bewegen. Dann sagte er:

„Die wichtigste Leistung der drei Gelehrten, über das Festhalten am Dialog und über die Arbeit an einem innerislamischen Konsens hinaus, liegt allerdings im Inhalt des Dokuments. Es ist eine Darlegung über die Liebe zu Gott und zum Nächsten, die auf sorgfältiger Auslegung von Texten der Bibel und des Korans sowie von Überlieferungen der islamischen Tradition beruht. Es hat wohl noch selten, vielleicht noch nie ein offizielles muslimisches Dokument gegeben, in dem die Bibel mit so viel Einfühlung und Respekt zitiert wurde. In Anspielung auf eine Stelle im Koran, die sich auf das Verhältnis zu den Christen bezieht, trägt

³⁵⁷ Groß-Mufti Mustafa Cerić (geb. 1951) hat u.a. an der Azhar-Universität in Kairo studiert und arbeitete als Imam und Mufti in den USA. Im Jahr 1987 promovierte er an der University of Chicago mit einer Arbeit zu dem mittelalterlichen islamischen Theologen und Staatstheoretiker al-Maturidi. Im Verlauf des Zerfalls Jugoslawiens gründete er zusammen mit dem späteren bosnischen Präsidenten Izebegovic eine islamische Partei. Einige Zeit hielt er sich während des jugoslawischen Bürgerkriegs im malaysischen Kuala Lumpur auf. Noch während des Bürgerkriegs wurde er 1993 zum Groß-Mufti von Bosnien gewählt und in diesem Amt mehrfach bestätigt. Im Jahr 2007 erhielt er den Theodor-Heuss-Preis wegen seiner klugen und umsichtigen Vermittlungstätigkeit zwischen den Religionen und zwischen Ost und West, wie die ehemalige Präsidentin des deutschen Bundestags, Prof. Rita Süßmuth in ihrer Laudatio auf den Preisträger feststellt; s. Lau, Jörg: Der islamische Reform, in: Die Zeit, 30. November 2006

das Dokument die Überschrift „A Common Word - Ein gemeinsames Wort zwischen uns und euch“. ³⁵⁸

Scheich al-Jifri ist sich der Problematik der gegenwärtigen Situation des Islams bewusst und versucht, für das Erstarken von radikalen Formen des Islam Erklärungen zu finden, mit deren Hilfe der Radikalismus dann auch bekämpft werden kann. Er stellt die These auf, dass der Islam in seinen Grundstrukturen und zentralen Vorstellungen eine moderate, auf Dialog gegründete Religion ist. Er stellt zunächst einmal fest, dass es in allen Gesellschaften Menschen gibt, die eine moderate Grundeinstellung haben, und solche, die eher von radikalen Vorstellungen angezogen werden, ausgewogene und unausgewogene Persönlichkeiten. Dies hat nichts mit den jeweiligen Religionen oder Kulturen zu tun, sondern mit den psychischen Dispositionen und ihren persönlichen Erfahrungen. Unter normalen Umständen neigen die Menschen dazu, ausgewogenen und moderaten Kräften und Überzeugungen zu folgen. In Situationen aber, in denen die Gesellschaften durch Phasen der Schwäche und Instabilität gehen, nutzen die unausgewogenen Persönlichkeiten mit radikalen Überzeugungen die Situation und versuchen ihre Vorstellungen durchzusetzen. Scheich al-Jifri nennt als Beispiele die Gruppe der Qaramaten ³⁵⁹ und ḥ āriḡīten ³⁶⁰, die für kurze Zeit hätten auf sich aufmerksam machen können, aber für die islamische Geschichte in ihrer Gänze nicht von prägender Bedeutung gewesen seien. ³⁶¹ Im Übrigen habe es Gott so eingerichtet, dass die radikale

³⁵⁸ S. www.: Eugen-Biser-Preis/EB_Preis_2008/06_friedrich (Zugriff am 21. 10. 2011)

³⁵⁹ Bei den Qaramaten handelt es sich um eine vor allem im 10. Jahrhundert im Irak und in der Golfregion aktive Gruppe von Ismailiten, die sich der Entwicklung der später in Ägypten durchsetzenden Gruppe der Fatimiden nicht anschlossen. Sie gingen wegen ihrer lang andauernden Kämpfe gegen das abbasidische Kalifat von Bagdad bekannt und gefürchtet; s. Halm, Heinz: Die Schia. Darmstadt 1988, S. 205 – 208; Stern, SM: Studiens in Early Isma'ilism. Leiden 1983, S. 289 – 298; Salt, J.: The Military Exploits of the Qaramatians, in: Abr Nahrain 17 (1976/7) S. 43 - 51

³⁶⁰ Die Ḥāriḡīten sind die erste Abspaltung von der muslimischen Gemeinschaft im Frühislam. Sie akzeptierten die Haltung des Kalifen Ali in seiner Auseinandersetzung mit dem späteren ersten Kalifen der Omayyadendynastie, Mu'awiya, nicht und verließen sein Lager. Sie entwickelten eine eigene Theologie, die sich von der der Sunniten und Schiiten unterscheidet. Eine der aus den Ḥāriḡīten entstandene Gruppen sind die Ibaditen, die bis heute in Oman und in Teilen Tunesiens und Algeriens weiter existieren; s. Lewicki, Taddäus: The Ibadites in Arabia and Africa, in: Journal Of World History 13 (1971) S. 51 – 132; Faath, Siegrid: Die Banu Mizab. Eine religiöse Minderheit zwischen Insolation und Integration. Scheesl 1985

³⁶¹ 361 Interview mit der Tageszeitung „Yemen Times“ Saeed Al-Batati aus Yemen Times besuchte Habib Ali in seinem Haus in Tarim und führte ein Interview mit ihm am Donnerstag, 21. Dezember 2006

Gruppen nie lange von Bedeutung sind, weil es nicht im Wesen des Extremismus liege, Dauerhaftigkeit und Kontinuität zu gewährleisten. Sie verbreiten ihre Meinungen zwar, können dies aber nicht auf längere Zeit fortsetzen. Die Stimmen, die dagegen zur Mäßigung aufrufen, können sich auf zwei Argumente beziehen. Vordergründig können sie darauf hinweisen, was die Folgen eines Extremismus sein können, wenn sie zum Beispiel auf den Krieg gegen den Terror und die vielen Verluste an unschuldigem Menschenleben hinweisen. Ein viel wichtigeres Argument aber ist, dass den Menschen in ihrer Mehrheit von ihrer seelischen und psychischen Wesenheit her jede Form von Extremismus zuwider ist. Gerade der Islam ist eine Religion, die auf Mäßigung und Dialog ausgerichtet ist. Scheich al-Jifri geht auch auf die Frage ein, warum es zu dem Anwachsen extremistischer Ansichten im Islam gekommen ist. Er weist dabei auf einen aus seiner Sicht überzeugenden historischen Sachverhalt hin. Er macht darauf aufmerksam, dass einige Mächte, die jetzt den Krieg gegen den Terror propagieren, in den Zeiten der ideologischen Auseinandersetzungen des Kalten Krieges eben diese extremistischen Gruppen unterstützt haben. Sie fanden die Stimmen der Mäßigung für die damalige politische Konstellation weniger effektiv als die der Extremisten.

Ferner stellt Scheich al-Jifri die Frage, wer denn die Verantwortung für die Verzerrung „der leuchtenden Botschaft des Islams“ trage und stellt fest, dass die Schuld dafür auf verschiedene Schultern verteilt werden müsse. Die Verantwortung laste auf den unterschiedlichen Schultern in unterschiedlicher Schwere. Einerseits hätten die Gelehrten die Aufgabe, das Bewusstsein der Menschen für die Wahrheit und die Bedeutung des Islams zu verbessern. Es sei Sache der Herrschenden, eine Plattform für die Erziehung der Menschen zu einer gemäßigten Haltung bereitzustellen. Ebenso ist es die Aufgabe der Herrschenden, die Extremisten zu ermahnen und sie bei der Hand zu nehmen, damit sie ihre radikalen Positionen verlassen. Schließlich ist es die Sache der kultivierten Eliten einer Gesellschaft, dafür zu sorgen, dass die moderaten Positionen eine breite Resonanz in der Öffentlichkeit erhalten. Polemik gegen die Träger extremistischer Positionen sei nicht ausreichend. Man müsse auch die positiven Seiten der moderaten Position verdeutlichen.

Des Weiteren ging Scheich al-Jifri auf seine Erfahrungen im Zusammenhang mit den Ereignissen des 11. September 2001 ein. Er schilderte, dass er von Virginia aus soeben auf dem Weg nach New York war, wo er im dortigen islamischen Zentrum einen Vortrag halten sollte, als er von den Angriffen hörte. Nur 45 Minuten bevor Teile des Pentagon durch eins der entführten Flugzeuge in Brand gesetzt wurden, hatte er eben diese Stelle passiert. In den folgenden Tagen, Wochen und Monaten erlebte er die negativen Konsequenzen dieses Ereignisses auf das Leben der Muslime in der Vereinigten Staaten von Amerika, aber auch für die Muslime in Afghanistan und im Irak. Für ihn steht es außer Zweifel, dass die Ereignisse des 11. Septembers den Extremisten auf der politischen Rechten in den USA eine goldene Gelegenheit boten, gegen alle Muslime in der Welt vorzugehen.

Ein zentrales Anliegen von Scheich al-Jifri ist die Verbreitung des Wissens über den Islam in nicht-islamischen Ländern. Dazu formulierte er ausführliche Vorstellungen in einem Interview, das er mit dem Satelliten-Sender „Iqra“³⁶² in der wöchentlichen Sendung „al-Mizān“ (Die Waage) führte.³⁶³ Er meint bei dieser Gelegenheit, dass jeder, der dem Islam dienen wolle, Leid für sich erwarten müsse. Zunächst stellte er dabei fest, dass es viele islamische Länder gibt, die immer noch eine atheistische Ideologie propagieren oder deren Umgang mit dem Islam allein von Sicherheitsaspekten bestimmt wird. Hinzu kommt auch noch, dass das Wissen über den Islam bei den staatlichen Autoritäten in vielen Fällen lediglich oberflächlich ist. Vor allem aber fehlt das Verständnis dafür, dass der Islam eine umfassende Lebensweise bedeutet. Weil das so ist, kann im Grunde nur ein moderater Diskurs in der islamischen Welt zu einer Festigung der nationalen Sicherheit beitragen. Leider seien sich die meisten Regime in der islamischen Welt dieser grundlegenden Tatsache aber nicht bewusst. Wegen des Fehlens dieses Bewusstseins wird die Bedeutung des religiösen Diskurses weitgehend vergessen. Das führt dazu, dass in manchen Ländern schon die Tatsache, dass sich Professoren in einigen Unterrichtsstunden mit Fragen der Grammatik des Hocharabischen vor einigen wenigen Studenten befassen, schon Untersuchungen der

³⁶² Es handelt sich um einen in Saudi-Arabien beheimateten TV-Sender, der sich in vielen arabischen Staaten großer Beliebtheit erfreut. Der Name des Senders bezieht sich auf das erste Wort der Sure 96 des Korans und damit auf das dem Propheten Mohammed offenbarte Wort. Es bedeutet: „Rezitiere“. Er ist auch in Deutschland über die entsprechenden Satellitenanlagen zu empfangen. Wegen seiner teilweise konservativen Ausrichtung wird er von einigen deutschen Medien als problematisch betrachtet.

³⁶³ Termin des Interviews : Donnerstag, 21 Dez. 2006 am 17.35

Sicherheitsbehörden gegenüber sehen.³⁶⁴ In diesen Ländern könne eine Frau nicht im Ḥiḡāb auf die Straße gehen, ohne dabei in ihrer Sicherheit gefährdet zu werden, während Frauen in westlichen Ländern in dieser Hinsicht keine Probleme zu gewärtigen hätten.³⁶⁵ Es stellt sich hier natürlich die Frage, welche islamischen Staaten Scheich al-Jifri bei seinen Feststellungen im Auge hat und auf welchen Zeitraum er sich dabei bezieht. Er macht jedenfalls dazu keine genaueren Andeutungen.

Natürlich geht Scheich al-Jifri auch auf die Einschätzung der islamischen Welt und des Islams durch manche westlichen Kritiker ein. Darunter nennt er u. a. den Vorwurf, dass muslimische Einzelpersonen und Organisationen in westlichen Gesellschaften zum Islam aufrufen dürften, während christliche Missionare in islamischen Ländern ihren Glauben nicht propagieren dürften. Ferner dürften in westlichen Ländern Moscheen gebaut werden, in vielen islamischen Staaten sei das aber nicht gestattet. Wenn es doch möglich sei, dann geschehe das nur auf eine verdeckte Weise.³⁶⁶ Scheich al-Jifri meint, dass die Antwort auf diese Vorwürfe facettenreich ausfallen müsse. Er stellt erstens fest, dass man den Westen nicht als christlich bezeichnen dürfe. Die westlichen Staaten seien in ihrer Mehrheit säkular und der Säkularismus akzeptiert die Koexistenz verschiedener Glaubengemeinschaften, den Judentums, des Christentums, des Islams, des Buddhismus. Insofern ist ein Vergleich mit einem islamischen Land nicht passend. Man könne jedoch darüber sprechen, wie die Kirchen mit den anderen Religionen umgingen. Das aber sei eine völlig andere Thematik. Zweitens sei in der Frage des Kirchenbaus festzuhalten, dass in allen islamischen Staaten in denen einheimische christliche Bevölkerungsgruppen lebten, eine Vielzahl von Kirchen vorhanden sei. Das könne jeder Besucher dieser Länder ohne Schwierigkeiten feststellen. Dass christliche oder andere Glaubengemeinschaften in islamischen Staaten verfolgt würden, sei schlichte Übertreibung. Schließlich geht er drittens auf die Frage der christlichen Mission in islamischen Staaten ein. Er stellt fest, christliche Missionare hätten die Armut und die Notwendigkeit medizinischer

³⁶⁴ Da einer der wichtigsten Texte des Hocharabischen die Offenbarungsschrift der Muslime, also der Koran ist, vermuten u.a. die Vertreter der Sicherheitsbehörden hinter dieser philologischen Betrachtung die Propagierung radikalen Gedankenguts.

³⁶⁵ Scheich al-Jifri zeichnet in dieser Hinsicht vielleicht ein allzu positives Bild des Westens.

³⁶⁶ Scheich al-Jifri meint damit, dass in manchen islamischen Staaten Gebäude für einen christlichen Gottesdienst zwar gebaut werden könnten, an den Bauten aber jeder Hinweis auf das Christentum vermieden werden muss.

Hilfe in islamischen Staaten benutzt, um auf diese Weise für das Christentum zu werben. Die sei aber die Ausnutzung einer schwierigen Situation, um jemanden zum Religionsübertritt zu bewegen. Diese Art des Missionierens lehnt Scheich al-Jifri ab, weil damit aus dem Unglück eines Menschen Vorteile gezogen werden. Es sei etwas anderes, wenn die Missionare kämen und sich in einem Dialog mit den muslimischen Gelehrten darüber auseinandersetzten, wer die Wahrheit besitze. Wenn die Missionare überzeugende Argumente hätten, seien sie herzlich eingeladen zu kommen und zu versuchen, die Menschen zu überzeugen. Er weist darauf hin, dass es in der Geschichte des Islams zahlreiche Beispiele des offenen Dialogs zwischen Muslimen und Christen, Muslimen und Juden, ja sogar Muslimen und Atheisten gebe. Was nun die Freiheit der Muslime angeht, in westlichen Ländern zum Islam einzuladen, so stellt Scheich al-Jifri fest, dass diese Freiheit sicherlich vorhanden sei. Das bedeute aber nicht, dass die Muslime als Minderheit in diesen Staaten in jeder Hinsicht unbehelligt seien. Vielmehr würde bei allen ihren Aufrufen unetrsucht, welche negativen Aspekte man dabei finden könne. Eine absolute Meinungsfreiheit gebe es jedenfalls weder in Amerika noch in Europa. Richtig sei aber auch, dass es einen größeren Anteil von Freiheit in diesen Ländern gebe. Das gebe den Muslimen die Möglichkeit, den Glauben, den sie leben, der Bevölkerung verständlich zu machen. Das offenkundige Problem sei, dass Muslime oft nicht wüssten, mit diesen Möglichkeiten umzugehen. Der Missbrauch dieser Freiheiten durch bestimmte Muslime habe dazu geführt, dass ein negatives Bild des Islams verbreitet werden könne. Es sei die Aufgabe der Muslime, in dieser Hinsicht aktiv zu werden.

Bemerkenswert an dem Denken von Scheich al-Jifri ist seine Offenheit zunächst einmal verschiedenen Formen des Islams gegenüber. Diese Offenheit hat sich erst im Lauf der Zeit entwickelt. Was die Beziehung zum Christentum angeht, unterscheidet sich al-Jifri von einigen der anderen Unterzeichner des Offenen Briefes an Papst Benedikt XVI dadurch, dass er über die Zeit seiner Ausbildung und Studien keine längeren Erfahrungen mit westlichen Gesellschaften gemacht hat. Seine Einschätzungen der westlichen Gesellschaften beruhen also auf einer umfassenden Lektüre und Erfahrungen, die er als etablierter Gelehrter gemacht hat. Hervorzuheben ist, dass er zumindest bei einigen der Probleme, denen Muslime heute in westlichen Gesellschaften begegnen, die Ursachen dafür nicht ausschließlich bei den Mehrheitsgesellschaften sieht, sondern auch die Muslime auffordert, die ihnen in den offenen Gesellschaften des Westens gebotenen Möglichkeiten nicht zu missbrauchen.

9. Prinz Ghazi ibn Muhammad

Zu den Unterzeichnern des offenen Briefes an Benedikt XVI gehört auch ein hohes Mitglied der jordanischen Königsfamilie. Prinz Ghazi ibn Muhammad setzt damit eine Tradition fort, die auf seinen Onkel Prinz Hassan, den Bruder des früheren Königs Hussein von Jordanien, zurückgeht. Prinz Hassan hatte sich auf verschiedenen Feldern, auch im interreligiösen Dialog, mit den Beziehungen zwischen der islamischen Welt und den westlichen Kulturen beschäftigt und immer wieder die Gelegenheit gesucht, vermittelnd zwischen den beiden Religionen zu wirken.³⁶⁷ Prinz Ghazi ibn Muhammad wurde am 15. Oktober 1966 in Amman/Jordanien geboren. Er ist ein Enkel von König Talal, dem Nachfolger von König Abdallah I von Jordanien.³⁶⁸ Sein Vater ist Prinz Muhammad ibn Talal (geb. 2. 10. 1940).

Prinz Ghazi studierte von 1984 – 1988 an der Princeton Universität in den USA allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft und machte 1988 einen erfolgreichen Abschluss dort. Danach setzte er seine Studien am Trinity College der Universität Cambridge von 1988 – 1993 fort und schloss hier mit einer Ph. D -Arbeit zum Thema „What is Falling in Love?“ als literarisches archetypisches Konstrukt ab. Danach zog es ihn an die Azhar-Universität in Kairo, wo er das Thema „Liebe“ unter einem völlig anderen Blickwinkel weiter verfolgte. An der Kulliyya Usul ad-din untersuchte er von 2007 bis 2010 das Thema „Die Liebe im Koran“, die Bedeutung des Liebesbegriffs im heiligen Buch der Muslime.

In der Phase zwischen seinen verschiedenen Universitätsaufenthalten hatte er in Jordanien verschiedene militärische und politische Funktionen inne. So tat er zwischen 1989 und 1992 bei der königlich-jordanischen Wüstenpolizei Dienst, zuletzt im Rang eines Oberleutnants. Damit setzt er eine wichtige Tradition der jordanischen Königsfamilie fort, die sich innenpolitisch und militärisch ja vor allem auf die beduinische Bevölkerung des Landes stützen kann.³⁶⁹ Bis in die Gegenwart gehört er zu den wichtigsten offiziellen Beratern von

³⁶⁷ Der im Jahr 1947 geborene Prinz hat eine Vielzahl von internationalen Auszeichnungen für sein Wirken für die Verständigung zwischen dem Westen und der islamischen Welt erhalten.

³⁶⁸ König Talal (26. 2. 1909 – 7. 7. 1972) war nur kurzzeitig, von 20. 7. 1951 – 11. 8. 1952, König von Jordanien. Dann wurde er wegen Schizophrenie zur Abdankung gezwungen; s. Salibi, Kamal: *The Modern History of Jordan*. London 1993; Satloff, R.: *From Abdullah to Hussein. Jordan in Transition*. New York 1994

³⁶⁹ Zur Bedeutung der beduinischen Bevölkerung Jordaniens s. Lewis, N: *Nomads and Settlers in Syria and Jordan*. Cambridge 1987; Rogan, E. und Tell, T. (Eds.): *Village, Steppe and State. The Social Origins of Modern Jordan*. London 1994

König Abdallah II für die zentrale Thematik der tribalen Angelegenheiten und für kulturelle Fragen. Daher ist er auch Vorsitzender einer Reihe von Institutionen, die sich mit den Besonderheiten der beduinischen Lebensweise beschäftigen. Dazu gehören Einrichtungen, die sich mit der Förderung der schulischen Ausbildung von Kindern aus der beduinischen Bevölkerung befassen, aber auch mit der für die Lebensweise der Beduinen wichtigen Thematik der Verbesserung der Aufzucht von Kamelen. Daneben ist Prinz Ghazi auch eine bedeutende Person im sportlichen Leben des Königreichs. So hat er die Position eines Präsidenten der jordanischen Box-Federation und des Jordanischen Basketball-Verbandes inne.

Die Vielzahl seiner weiteren politischen und religiösen Funktionen in Jordanien lässt sich kaum übersehen. So leitet er einen Fonds, der sich um die Erhaltung von religiösen Bauwerken bemüht, vor allem um den Felsendom in Jerusalem und die al-Aksa-Moschee in Jerusalem, die nach den heiligen Stätten in Mekka und Medina höchsten muslimischen religiösen Orte in der Welt. Mit dieser Funktion sind auch zahlreiche komplizierte Aufgaben im Bereich der internationalen Politik und der Beziehungen zum Staat Israel verbunden. Ebenfalls eng verbunden mit dieser Aufgabe ist auch seine Arbeit im Komitee für Fromme Stiftungen (Awqāf). Schließlich hat er auch noch wichtige Funktionen in der Āl al-Bait-Stiftung inne. Dabei handelt es sich um eine durch die jordanische Königsfamilie gegründete religiöse Stiftung, die verschiedene Aufgaben hat, hier sei nur auf das umfangreiche Projekt der Korankommentare (Tafsīr-Projekt, s. u.) hingewiesen. Ein erstaunliches Programm ist der königliche Ausschuss für den Bau und die Restaurierung der Gräber der Propheten und der Gefährten der Propheten.³⁷⁰ Intensiv setzte sich Prinz Ghazi auch mit Fragen des interreligiösen Dialogs auseinander. So ist er Vorsitzender des Lenkungsausschusses für die „Botschaft von Amman“, eine islamische interreligiöse Initiative. Dabei handelt es sich um einen Aufruf zur Verständigung zwischen den Religionen und einen Versuch, das Bild des Islams in der nicht-islamischen Welt zu präzisieren und zu Recht zu rücken.³⁷¹ In den interreligiösen Kontext kann man vielleicht auch ein anderes Projekt einfügen. Im Jahr 2001

³⁷⁰ Ein genaues Programm der Organisation konnte zunächst nicht herausgefunden werden. Wie schon im Zusammenhang mit der Thematik der Erhaltung von Bauten von internationaler islamischer Bedeutung stellt sich auch hier die Frage, in wie weit das haschimitische Königshaus versucht, die besondere Bedeutung der saudischen Religionspolitik im Zusammenhang mit den heiligen Stätten auf der Basis der besonderen Bedeutung der Haschimiten für die heiligen Stätten zu konterkarieren.

³⁷¹ [www.jordanembassy.de/Amman:Text der Botschaft aus Amman](http://www.jordanembassy.de/Amman:Text%20der%20Botschaft%20aus%20Amman). S. den Anhang S. 236.

gründete Prinz Ghazi einen Nationalpark um das Gebiet am Jordan, an dem die Taufe Jesu stattgefunden haben soll.³⁷²

Neben den zahlreichen politischen, kulturellen und religiösen Funktionen findet der Prinz auch noch Zeit, akademische Aufgaben zu erfüllen.³⁷³ Die wichtigste dieser Tätigkeiten ist die eines Professors (seit dem 12. Dezember 2009) für islamische Philosophie an der Jordan Universität in Amman. Vielleicht in dieser oder einer anderen seiner zahlreichen Funktionen hat er auch im Januar 2008 die Funktion übernommen, die Unterschriftenaktion muslimischer Gelehrter auf die Rede von Papst Benedikt XVI in Regensburg zu koordinieren und zu organisieren.

Bei einer so politisch wie gesellschaftlich hoch angesehener Persönlichkeit darf es nicht verwundern, dass Prinz Ghazi eine Vielzahl von nationalen und internationalen Auszeichnungen erhalten hat. Sie hier im Einzelnen aufzuzählen, würde zu weit führen. Es sollte in diesem Zusammenhang allerdings darauf hingewiesen werden, dass er 2009 wegen seiner Bemühungen um einen friedlichen Dialog zwischen Religionen und Kulturen für den Friedensnobelpreis nominiert wurde.

Publikationen

Prinz Ghazi hat eine Vielzahl von Büchern und Artikeln in verschiedenen Sprachen und bei unterschiedlichen Verlagen veröffentlicht. Dazu gehören Bücher wie eine Untersuchung über die heiligen Stätten am Jordan³⁷⁴ oder ein Buch über die religiösen Grundlagen von Kultur und Sport, die in den USA und auch in türkischer Übersetzung veröffentlicht wurden.³⁷⁵ Wie viele andere Hochschullehrer an arabischen Universitäten hat auch Prinz Ghazi für seine Studierenden ein Werk mit dem arabischen Titel „Insān“ (Mensch) herausgegeben, in dem er die anthropologisch-religiösen Grundlagen menschlichen Lebens aus einer islamischen

³⁷² Nach einem Bericht des Nachrichtenmagazins „Der Spiegel“ fand in der Nähe in einem Luxushotel ein Meinungsaustausch zwischen muslimischen Gelehrten und katholischen Theologen statt, zu dem Prinz Ghazi unter dem Titel „Zweites vatikanisch-islamisches Forum“ eingeladen hatte, s. Der Spiegel Heft 53 vom 23. 12. 2011, S. 140. Die Christlich-Islamische Begegnungsdokumentation (CIBEDO) präzisiert, dass die Veranstaltung mit dem 25. November beendet worden war. Auf katholischer Seite nahm daran der Präsident des päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog, Kardinal Jean-Louis Tauran teil, s. [www. CIBEDO](http://www.CIBEDO) 2. vatikanisch-islamisches Forum.

³⁷³ Er macht in seinen entsprechenden Internetauftritten allerdings darauf aufmerksam, dass er die akademischen Funktionen nur im Rahmen von Teilzeit erfüllen kann.

³⁷⁴ Die heiligen Stätten am Jordan, in zweiter Auflage Amman 1999.

³⁷⁵ The Religious Origin of Culture and Sports. New York 1998.

Perspektive darlegt. Das Buch ist in zwei Auflagen erschienen.³⁷⁶ Daneben hat er das Vorwort zu zahlreichen Werken bedeutender muslimischer Religionsgelehrter verfasst, was deutlich macht, dass er in engem Kontakt zu diesen Persönlichkeiten steht und sich ihr Wissen angeeignet hat.³⁷⁷

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, dass Prinz Ghazi für den Friedensnobelpreis 2009 vorgeschlagen wurde. Daneben erhielt er eine Reihe von jordanischen, arabischen und internationalen Auszeichnungen, die für Leistungen auf religiösem, literarischem und pädagogischem Gebiet verliehen werden.

Das Tafsīr-Projekt

Ein besonderes Engagement von Prinz Ghazi gilt dem „Tafsīr-Projekt“ der Ahl al-bait Stiftung. Die Arbeit an diesem wohl umfangreichsten geisteswissenschaftlichen Projekt der Ahl al-bait Stiftung begann im Jahr 2001. Es hat sich die Aufgabe gestellt, möglichst alle bekannten Korankommentare zusammenzustellen und der religiösen und religionswissenschaftlichen Welt zur Verfügung zu stellen. Zu den Kommentaren gehören die bekannten Werke der großen mittelalterlichen Korankommentatoren in arabischer Sprache ebenso, wie Kommentare in anderen islamischen Literatursprachen bis hin zum Malaischen. Vornehmlich geht es um die Werke der allgemein anerkannten islamischen Rechtsschulen.³⁷⁸ Daneben finden sich auch Kommentare, die aus einer philosophischen, mystischen oder anderen Perspektive verfasst worden sind. Neben den vielfach gedruckten Kommentaren eines aṣ-Ṣuyūṭī³⁷⁹ oder eines al-Baidāwī³⁸⁰ oder eines Muhammad ‘Abduh³⁸¹ finden sich auch Werke, die bisher nur in handschriftlicher Form vorlagen. Inzwischen sind mehr als 110

³⁷⁶ Al-Inṣān. Amman 2001 und in zweiter Auflage 2007.

³⁷⁷ Als Beispiel sei hier z.a. ein Werk des führenden Azhar-Gelehrten, Scheich Muhammad Sayyid al-Tantāwī mit dem Titel: Kitāb al-iğmā‘ al-muslimīn ‘alā iḥtirām maḍāhib ad-dīn, Jordanien 2006 genannt, in dem eine der wichtigsten Fragen der islamischen Rechtsgelehrsamkeit von einer der kompetentesten muslimischen juristischen Persönlichkeiten des ausgehenden 20. Jahrhunderts verhandelt wird.

³⁷⁸ In den entsprechenden Darstellungen des Projekts ist von 8 Rechtsschulen die Rede, was darauf hinweist, dass neben sunnitischen auch Korankommentare von verschiedenen schiitischen Gruppierungen in die Sammlung aufgenommen worden sind.

³⁷⁹ Sartain, E.M.: Jalāl ad-Dīn aṣ-Ṣuyūṭī. Bd.1 Biography and Background. Cambridge 1975.

³⁸⁰ Al-Baidāwī ist der Autor des frühesten Korankommentars, der in der deutschen Islmwissenschaft ausführlich bearbeitet wurde, s. dazu: Robson, J.: al-Baydāwī, in Encyclopaedia of Islam, Bd. 1, Leiden 1960, S. 1129

³⁸¹ S. dazu. Jasnssen, J.J.; Modern Muslim Koraninterpretation. Leiden 1970.

verschiedene Kommentare zugänglich. Das bemerkenswerte an dieser Unternehmung ist, dass es Vergleichsmöglichkeiten zwischen den verschiedenen muslimischen Rechtsschulen ermöglicht. Es handelt sich also um Korankommentare der schafiitischen ³⁸², hanafitischen ³⁸³, malikitischen ³⁸⁴, hanbalitischen ³⁸⁵, also der wichtigsten sunnitischen Rechtsschulen und darüber hinaus der jafaritischen ³⁸⁶, zaiditischen ³⁸⁷, ibaditischen ³⁸⁸ und zahiritischen ³⁸⁹ Rechtsschulen. Die Organisatoren des Projekts weisen ausdrücklich darauf hin, dass sie die verschiedenen Kommentare unverändert veröffentlichen, auch wenn die Texte den religiösen Überzeugungen der Mitarbeiter der Āl al-bait Stiftung nicht entsprechen. Inzwischen werden die zahlreichen Texte nicht nur ediert, sondern auch ins Englische übersetzt und damit einem noch größeren Leser- und Forscherkreis zugänglich. Alle Texte werden ins Internet gestellt. Sie sind zuvor auf die verschiedensten Anwendungsarten hin digitalisiert worden. Sie können also nach Querverweisen für einzelne Wörter oder Wortgruppen durchsucht werden. Daneben gibt es auch entsprechende Möglichkeiten, in den umfangreichen Hadith-Sammlungen die entsprechenden Bezüge herzustellen. ³⁹⁰

Prinz Ghazi und die Regensburger Rede

Unter den zahlreichen Unterzeichnern des offenen Briefes an Papst Benedikt XVI auf Grund seiner Rede in Regensburg hat nur einer sich ausführlich mit dem Umfeld und dem Inhalt der Rede auseinandergesetzt und daraus auch ganz praktische Konsequenzen gezogen. Die anderen zuvor angesprochenen muslimischen Gelehrten waren wohl vor allem auf Grund der Ansprache durch die Initiatoren des offenen Briefes dazu bewegt worden, sich durch ihre

³⁸² Zu den Schafiiten s. Krawietz, Brigit: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam. Berlin. 2002, S, 66 - 69

³⁸³ Zu den Hanafiten s. Krawietz, Brigit: Hierarchie der Rechtsquellen, S. 64 - 66

³⁸⁴ Zu den Malitiken s. Krawietz, Brigit: Hierarchie der Rechtsquellen, S. 62 - 64

³⁸⁵ Zu den Hanbaliten s. Krawietz: Brigit: Hierarchie der Rechtsquellen, S. 69 - 70

³⁸⁶ Mit dem Begriff ‚jafaritisches Recht‘ wird das Recht des schiitischen Islams bezeichnet. Es handelt sich um eine freundliche, ökumenische Formulierung, s. dazu Rohe, Mathias: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart. München 2009, S. 24 – 26, 53 – 55, 60 – 63 u.ö.

³⁸⁷ S. dazu: Strothmann, Richard: Das Staatsrecht der Zaiditen. Strassburg 1912

³⁸⁸ Lewicki, Tadeus: Les subdivisions de l-Ibadiyya, in: Studia Islamica 9 (1958) S. 71 - 82

³⁸⁹ Turki, Abdel-Majid: Zahiriyya, in: Encyclopaedia of Islam, Bd. 11, Leiden 2001, S. 394 - 396

³⁹⁰ Der Zugang zu dem Tafsîr-Projekt ist online möglich über [www. Altafsir.com](http://www.Altafsir.com)

Unterschrift in der Debatte um die Regensburger Rede als Teil der muslimischen Seite vorzustellen und den direkten Kontrahenten der Rede ihre Solidarität zu vermitteln. Im Übrigen hatte Prinz Ghazi natürlich auf Grund seiner besonderen politischen Stellung in Jordanien auch die Möglichkeit durch eine Vielzahl von diplomatischen und politischen Aktionen auf die Problematik der Rede hinzuweisen und schlussendlich sogar den Papst in einen entsprechenden Dialog zu ziehen. Dazu benutze er verschiedene Wege, die anderen Unterzeichnern des Briefes nicht zu Gebote standen.

Ein besonderes Ereignis in diesem Zusammenhang war der Besuch von Benedikt XVI in Jordanien im Rahmen einer Nahostreise vom 8. bis 10. Mai 2009, mithin etwa zweieinhalb Jahre nach der Regensburger Rede. Prinz Ghazi war der eigentliche Redner in der König-Hussein-Moschee in Amman, wo der Papst, den König Abdallah II zuvor begrüßt hatte, dazu aufgefordert hatte, nicht die Religionen für die Gewalt in der Welt verantwortlich zu machen. Die Religionen seien Kräfte des Guten, stellte der Papst fest und sie dürften nicht für politische Zwecke instrumentalisiert werden. Prinz Ghazi ging in seiner Antwort auf verschiedene Aspekte des interreligiösen und besonders des christlich-muslimischen Dialogs ein. Ausführlich ging er dabei auf die Konflikte zwischen Muslimen und Christen seit der Zeit der Kreuzzüge ein und wies auch auf die besonderen Schwierigkeiten von Muslimen in Minderheitssituationen wie in Mindanao/Philippinen ein, die sich einer christlichen, vor allem katholischen Mehrheit gegenüber sehen. Prinz Ghazi verstand die Ausführungen des Papstes auch als eine Entschuldigung für die von Muslimen weltweit kritisierten Bemerkungen zum Islam in der Regensburger Rede.³⁹¹

10. Dr. Tarek al-Suwaidan

³⁹¹ [www. Qantara.de/im](http://www.Qantara.de/im) Zeichen der Hoffnung; die Formulierungen des Papstes wurden aber nicht überall in der islamischen Welt als ausreichend angesehen. So meinte der einflussreiche Fernseh-Prediger Yusuf al-Qaradâwî, dass die Ausführungen nicht als Entschuldigung angesehen werden könnten, s. [www. Faz.net/Papstreise-Benedikt-in-jordanien-die-reaktionen-in-der-arabischen-welt](http://www.Faz.net/Papstreise-Benedikt-in-jordanien-die-reaktionen-in-der-arabischen-welt). Zugriff am 6. 1. 2012.

Wie breit das geistliche und ideologische Spektrum der Unterzeichner des offenen Briefs an Papst Benedikt XVI zeigt, dass sich unter ihnen auch Dr. Tarek al-Suwaïdan befindet; denn er gehört der Gruppe der Muslimbrüder (Iḥ wān al-Muslimīn) an. Dieser in den 1920er Jahren von dem Lehrer Hassan al-Banna in Ägypten gegründeten Organisation ³⁹² ist immer wieder von verschiedenen Seiten der Vorwurf gemacht worden, sie propagiere einen radikalen Islamismus. In diesen fast 100 Jahren seit ihrer Gründung hat sie verschiedene Entwicklungsphasen durchlaufen und kann heute durchaus mit anderen moderaten islamistischen Organisationen verglichen werden. Sie war zunächst vor allem in Ägypten selbst aktiv. Am ersten arabisch-israelischen Krieg nahmen Einheiten der Muslimbrüder an der ägyptischen Front teil. Nach dem Ende der Monarchie in Ägypten 1952 durch den Putsch der „Freien Offiziere“ versuchten die Muslimbrüder Einfluss auf die neuen politischen Verhältnisse zu nehmen. Dazu gehörte dann auch ein Attentat auf den Spiritus Rector der ägyptischen Revolution, Gamal Abdel Nasser. Ob dies die Tat eines Einzelnen war oder auf Initiative der Organisation geschah, ist nicht klar. Ihr folgte jedoch das Verbot der Muslimbrüder in Ägypten und eine konsequente Verfolgung ihrer Mitglieder durch die staatlichen Sicherheitsdienste. Das offizielle Verbot der Muslimbrüder ist in Ägypten bis heute noch nicht aufgehoben, wenngleich die Organisation zahlreiche Möglichkeiten hat, inoffiziell ihre Vorstellungen zu propagieren und in verschiedenen Bereichen der Zivilgesellschaft aktiv zu sein. Sie hat Schulen gegründet, unterhält Krankenhäuser, Waisenhäuser und andere soziale Einrichtungen und spielt eine wichtige Rolle in verschiedenen berufsgenossenschaftlichen Vereinigungen. Zumindest seit den 1940er Jahren hat sich die Muslimbruderschaft auch konsequent vor allem in den verschiedenen arabischen Staaten ihre Ideologie zu verbreiten und Dependancen zu gründen, die aber alle in einer hierarchisch strukturierten Beziehung zur ägyptischen Zentrale stehen. ³⁹³

³⁹² Mitchell, Richard, P.: *The Society of the Muslim Brothers*. Oxford 1969, ist die erste ausführliche Untersuchung zu dieser wichtigen islamistischen Gruppe. Eine Neuauflage des Werks erschien 1993. Die spätere Literatur über die Organisation ist nicht mehr zu überblicken und in vielen Fällen auch nur schwer einzuschätzen.

³⁹³ Als Beispiel sei auf die Geschichte der Muslimbruderschaft im Irak hingewiesen, s. dazu: Al-ʿAzami, Baram: *The Muslim Brotherhood. Genesis and Development*, in: Abdal-Jabar, Faleh: *Ayatollahs, Sufis and Ideologues. State, Religion and the Social Movements in Iraq*. London 2002, S. 162 – 176; s.a.: Al-Mashāyihî, Kāzim Ahmad: *Tārīḥ našʿ at al-ḥ izb al al-islāmī al-ʿ irāqī*. Baghdad 2005; es ist nicht ausgeschlossen, dass die Bruderschaft vom Irak aus in Kuwait aktiv wurde, wo bis in die frühen 1960er Jahre noch eine britische Verwaltung die Arbeit der Organisation erschwerte.

Dr. Tarek al-Suwaidan wurde am 23. November 1963 in Kuwait geboren. Über seine familiäre Herkunft ist nichts bekannt. Im Alter von 17 Jahren reiste in die USA zum Studium. Insgesamt blieb er 17 Jahre dort. Aus der Tatsache, dass er in den USA studiert hat, geht zumindest hervor, dass er aus einer wohlhabenderen kuwaitischen Familie stammt und nicht zu der großen Migrantenpopulation des Landes gehört. Er studierte Ingenieurwissenschaften mit dem Schwerpunkt im Bereich der Erdöl- und Gasproduktion. Sein Studium schloss er mit 1990 einem Doktorat der Universität von Tulsa/ Oklahoma in diesen Disziplinen ab. Zuvor hatte er 1975 einen BA an der State University of Pennsylvania erworben. Über seine Ausbildung in religiösen Fragen ist nicht genaues bekannt. Er weist aber des Öfteren darauf hin, dass er sich immer für religiöse Fragen interessiert und sich schon als junger Mann für den Islam engagiert habe. Bei einer anderen Gelegenheit hat er auch darauf hingewiesen, dass er sich immer sehr für Geschichte interessiert habe. Er erklärte, dass er sehr vom Leben in den USA beeindruckt und geprägt worden sei, zumal da er als ein recht junger Mensch in das Land gekommen sei. Aber in der Begegnung mit dieser Zivilisation habe er zugleich auch deutlicher verstanden, was der Islam sei. Ihm sei deutlich geworden, dass man unterscheiden müsse zwischen dem Islam, also dem Koran und dem Vorbild des Propheten Muhammad auf der einen Seite und den zahlreichen Traditionen, die mit dem eigentlichen Islam nur wenig zu tun hätten. Dazu hätte auch beigetragen, dass er schon sehr früh in die Situation gekommen sei, im Westen für den Islam Stellung zu beziehen. Daher sei es eine Notwendigkeit für ihn gewesen, den eigentlichen Kern des Islams zu erkennen und zu verbreiten.³⁹⁴

In der Folgezeit arbeitete Dr. al-Suwaidan zunächst als Hochschullehrer an der Universität Kuwait und als Unternehmer³⁹⁵, wandte sich dann aber bald einem anderen Metier zu. Er wurde zu einem der erfolgreichsten Publizisten der arabischen Welt in religiösen Fragen. Er erkannt wohl früher als andere die Möglichkeiten, die die neuen elektronischen Medien der Verbreitung seiner Überzeugungen boten. Er hat eine eigene Fernseh-Sendung auf dem Sender ar-Risāla (Die Botschaft), der von dem saudischen Prinzen Walīd ibn Talāl³⁹⁶ betrieben wird. Zugleich ist Dr. al-Suwaidan auch Generalmanager dieses Senders. Zu seinen weiteren wirtschaftlichen Aktivitäten gehört, dass er Geschäftsführer der Gulf Innovation

³⁹⁴ S.: tbsjournal.com/alsuwaidaninterview, Zugriff am 17. 11. 2011

³⁹⁵ So berichtet er, dass er 64 Firmen gegründet habe.

³⁹⁶ Prinz Walīd ibn Talāl gehört zu den reichsten Männern der Welt; über ihn s.: Scheich auf Schnäppchenjagd, in: der Spiegel Nr. 42, 1997, S. 150 oder Herrmann, Rainer: Der arabische Warren Buffet, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 26. 3. 2006, S. 55

Groups³⁹⁷ ist und Vorsitzender der Organisation Advocates for Western Arabic Relations and Exchange (AWARE).³⁹⁸ Daneben tritt er auch auf MBC (Middle East Broadcasting Cooperation), Abu Dhabi TV, Orbit oder Iqra (wörtlich: Rezitiere, das erste Wort, das dem Propheten Mohammed offenbart worden ist). Seine Auftritte während des Ramadan auf MBC sollen angeblich täglich 10 Millionen Zuschauer sehen. Insgesamt hat er bisher in mehr als 30 TV-Programmen mitgewirkt, die alle auf mehr als 30 Sendungen kamen. Dr.al-Suwaidan gründete auch die American Creativity Academy in Kuwait, eine private Einrichtung, die arabische Interessenten auf das amerikanische College-System vorbereitet, wobei der Rahmen der islamischen Werte beachtet wird.³⁹⁹ Dr. al-Suwaidan soll dreißig Bücher und Hörbücher geschrieben haben, die alle in hohen Auflagen verkauft wurden. Unter seinen Aktivitäten besonders hervorzuheben ist die Gründung des Senders ar-Risāla, der sich bemüht, durch ein attraktives Programm junge Leute anzuziehen, denen islamische Sender wie Iqra oder al-Majd (Der Ruhm des Islams) zu wenig attraktiv sind. Ar-Risāla versucht dagegen ein ansprechendes Programm mit Komödien, Reality-TV, Musikvideos und Game-Shows zu bieten, das ein Publikum attraktiv findet, das sich dem Islam nicht sehr verbunden fühlt. Dabei wird lediglich programmatisch darauf geachtet, dass die Sendungen nicht die Gefühle von Muslimen verletzen. Dr. al-Suwaidan kritisiert die Inszenierungen der „frommen“ TV-Sender wie Iqra oder al-Majd. Dort würde über den Islam auf eine spezielle Art gesprochen. Die Sprecher trügen eine spezielle Kleidung und befänden sich in einer bestimmten Dekoration. Er dagegen ist der Meinung, dass man islamische Werte auch in Talk-Shows, in Game-Shows in Komödien oder Dramen vermitteln könne. Natürlich müssen bestimmte Regeln eingehalten werden. Aufreizende Kleidung von Frauen, aber auch von Männern sein nicht gestattet. Aber man zwingt auch keine Frau, einen Ḥiğāb zu tragen. Dr. al-Suwaidan sieht den Sender al-Risāla als eine islamische Konkurrenz zu einem TV-Unterhaltungssender wie MBC. Denn nicht alle dort ausgestrahlte Sendungen will er akzeptieren. Er möchte

³⁹⁷ Gulf Innovation Groups ist eine Organisation für Aus-und Weiterbildung Service-Unternehmen in Kuwait und für die Erbringung der Dienstleistungen durch die arabischen Golfregionen. Sie ist eine Organisation einer Länderanalyse die Patentsituation von Ölförderungstechniken in Kuwait. Für mehrere Informationen s. www.innovativegolfgroup.com/ auch dazu Gulf Innovation - gulfinnovation.com - Kuwait.

³⁹⁸ The Advocate für Westler-Arab Relations Zentrum ist eine, nicht-staatliche und unpolitische Organisation, die sich für die Förderung der positiven, konstruktiven Beziehungen zwischen dem Westen und Araber durch die Organisation von sozialen Aktivitäten und Informationen Dienstleistungen im Zusammenhang mit arabischen und islamischen Kultur.

³⁹⁹ Dazu gehört z.B. eine nach Geschlechtern getrennte Unterrichtsform, s. www.aca.edu.kw

vermeiden, dass er ein Programm ausschalten muss, das seine Kinder oder Enkel gerade sehen, weil er es inakzeptabel findet.

Andererseits ist Fernsehen seiner Ansicht nach in erster Linie Unterhaltung und erst dann Erziehung. Und gegen Unterhaltung sei ja auch nichts einzuwenden. Dennoch ist das Ziel des Senders ar-Risāla, dafür zu sorgen, dass die Zuschauer bessere Menschen werden, nicht nur bessere Muslime, sondern auch bessere Juden oder Christen.⁴⁰⁰ Dr. al-Suwaidan geht es vor allem darum, ein junges Publikum zu erreichen, das mit dem Islam in seiner gemäßigten Spielart vertraut gemacht werden soll. Auf diese Weise soll verhindert werden, dass junge und leicht zu beeinflussende Leute der Ideologie eines radikalen Islams anheim fallen. Schließlich sind mehr als 60% der arabischen Gesamtbevölkerung jünger als 18 Jahre. Junge Leute sind aber ganz besonders leicht zu beeinflussen. Das gilt im negativen wie im positiven Sinn. Sie sind leicht von neuen Vorstellungen und Ideologien zu begeistern. Darum müsse man sich besonders um sie kümmern.

Die Programme von Dr. al-Suwaidan sollen die Funktion haben, die jungen Menschen zu verändern in ihren Vorstellungen, Überzeugungen, Kenntnissen und in ihren Rollen hin zu einer möglichst kompletten Persönlichkeit. Junge Menschen wollen etwas tun, sie wollen die Welt verändern. Die Programme sollen sie dazu bringen, die richtigen Antworten auf die vielen Fragen des Lebens zu finden. Sie sollen ihnen auch die Kenntnisse vermitteln, wie sie zu Führern in ihren Gesellschaften werden.⁴⁰¹ Das geschieht in den Programmen von Dr. al-Suwaidan auf eine spielerische Weise und nicht durch Vorlesungen. Die Zuschauer erfahren etwas über die Entwicklung von Kreativität, Rhetorik, Debattierkunst, kurz alle Fähigkeiten, die für eine Führungsposition erforderlich sind. Es handelt sich um Reality-Shows, bei denen eine Gruppe von Teilnehmern eine Zeitung erhält und aus ihr einen möglichst hohen Turm bauen soll. Nach dem Abschluss der Übung wird besprochen, was bei der Aufgabe falsch gelaufen ist und wie es hätte verbessert werden können. Es geht bei diesen Übungen um die Entwicklung oder Verbesserung von Kooperations-, Koordinations- und Kommunikationsfähigkeiten.

⁴⁰⁰ S.: tbsjournal.com/alsuwaidaninterview, Zugriff am 17. 11. 2011

⁴⁰¹ Die Thematik der Herausbildung einer Führungselite ist ein zentrales Problem vor allem der Staaten des Golfkooperationsrates. Alle wichtigen Stiftungen der Region haben entsprechende Förderungsprogramme von zukünftigen Führern, s. Genz, Caroline und Heine, Peter (Hersg.): Solidarität und ziviles Engagement. ‚Fromme Stiftungen‘ im Islam und ihre neue Rolle in der Gegenwart. Berlin 2010

Der Unterschied zu Reality-Shows auf anderen Sendern ist, dass die Sieger der Wettbewerbe keinen Preis erhalten. Die Teilnehmer müssen sogar eine beträchtliche Teilnahmesumme bezahlen. Für die Teilnehmer an der Show, aber auch für die Zuschauer geht es also nicht um die Frage, wer den Gewinn davon tragen wird. Sie können sich ganz und gar auf die Aufgabe selbst konzentrieren und werden nicht durch Sympathie oder Antipathie für den einen oder anderen Teilnehmer abgelenkt. Zur Politik von ar-Risāla gehört ausdrücklich, keine politischen Themen zu berühren. Das ist insofern schwierig, als gerade junge Menschen aus ihrer konkreten persönlichen Situation heraus ein Interesse haben, sich mit Politik zu befassen.

Dr. al-Suwaidan sagt dazu:

„We don't have politics on our channel. But we would like to redirect our viewers to look at life in a positive way, instead of complaining what the West is doing to us. Let's do something to help ourselves and improve our status. Instead of complaining that there are no jobs and living in a miserable situation of learning skill, to be good at what you do, try to be productive. That's what Islam teaches and how I understand it. Islam is not only a relation between us and God. It is how we deals with life and how we deal with others and how we deal in a positive way. I have learnt in life that I do not complain. When something is wrong, I talk to those who are in charge. When they don't do anything about it, I do something about it.“⁴⁰²

Dr. Suwaidan ist Führer der Muslimbruderschaft in Kuwait und macht aus dieser Tatsache auch kein Geheimnis. Er selbst bezeichnet sich als einen „gemäßigten Islamisten“. Er weist aber auch darauf hin, dass für ihn nur der Koran und das Vorbild des Propheten Mohammed von Bedeutung für sein religiöses Leben sind. Er fühlt sich keinem Rechtsgelehrten oder einer anderen menschlichen religiösen Autorität gegenüber in irgendeiner Weise verpflichtet.

In einem Vortrag bei einer Reise in Australien erklärte er allerdings, dass das Zeitalter der Erniedrigung des Islams mit dem Auftreten von Hassan al-Banna, dem Gründer der Muslimbruderschaft in Ägypten nach 600 Jahren sein Ende gefunden habe. Er sieht es als eine Fügung an, dass fast zur gleichen Zeit, da al-Banna in Ägypten mit seiner Tätigkeit begann, auch im heutigen Pakistan mit Abu l-Ala al-Maududi⁴⁰³ ein Gelehrter ähnliche Überlegungen

⁴⁰² S.: www.Tbsjournal.com/alsuwaidaninterview, Zugriff 19. 11. 2011 (das unzureichende English wurde so aus dem Zitat übernommen)

⁴⁰³ Über al-Maududi s. Adams, Chris: The Ideology of Maulana Mawdudi, in: Smith, D. E. (Hersg.): Asian Politics and Religion. Princeton 1966, S. 371 – 397; Lerman, E.: Mawdudi's Concept of Islam, in: Middle Eastern Studies 17 (1981) S. 492 – 509

angestellt habe, unbeeinflusst von al-Banna. Überall in der islamischen Welt und außerhalb von ihr lebten und arbeiteten jetzt Muslime, die für einen Wiederaufstieg des Islams kämpften. Man dürfe nicht auf politische oder militärische Führer warten, die für die Wiederkehr des Islams kämpften. Es seien die Gelehrten, die dafür sorgten und die die Massen für sich gewönnen und in Bewegung setzten. Erst dann hätten die politischen und militärischen Führer eine Funktion.

Er forderte seine muslimischen Zuhörer in Australien auf, sich an dem Kampf für die Wiederkehr des Islams zu beteiligen. Dies solle dadurch geschehen, dass man die Kinder, Mädchen und Jungen, in einem islamischen Geist erziehe und dafür auch Schulen gründe, dadurch dass man Finanzeinrichtungen für deren Finanzierung und die Finanzierung der Arbeit für den Islam gründe, dass man unter den Muslimen in der Nachbarschaft dafür Sorge, dass das Gute gefördert und das Schlechte verhindert werde, dass man kurzum eine islamische Gesellschaft errichte. Er präziserte in diesen mehr als 2 Stunden andauernden Ausführungen aber nicht, wie diese Gesellschaft politisch oder kulturell auszusehen habe.⁴⁰⁴

In seinen öffentlichen Äußerungen tritt er für demokratische Strukturen⁴⁰⁵, freie Meinungsäußerung, solange sie nicht die Regeln der Höflichkeit überschreitet, und Religionsfreiheit ein. Darunter versteht er, dass die Religionen das Recht haben zu existieren, ihre Ansichten kundzutun, politische Parteien zu bilden und sich am politischen Leben eines Landes zu beteiligen. Sie sollen sich dann auch an der Regierung beteiligen können. Er betont ebenfalls, dass Frauen Rechte besitzen, die auch in die Lebenspraxis der Gläubigen umgesetzt werden müssen. Dazu gehört auch das Recht der politischen Mitgestaltung der Gesellschaft. Er hält es sogar für einen Teil der Rechte der Frauen, dass sie das Amt eines Staatspräsidenten inne haben dürften. Er macht deutlich, dass er für die Freiheit von Kunst und Medien eintritt und dass auch Frauen das Recht haben, in den Medien aufzutreten.⁴⁰⁶ Immer wieder betont er, dass eine Reform der traditionellen Vorstellungen vom Islam erforderlich sei. Damit steht

⁴⁰⁴ On the Future of Islam by Dr. Tarek al-Suwaidan vom 26. 6. 2007, on: You Tube, hier 13. Teil

⁴⁰⁵ Wie diese demokratischen Strukturen sich darstellen war unter den Muslimbrüdern allerdings umstritten. Zunächst lehnten sie die Gründung von politischen Parteien ab. In den Vorbereitungen für die Wahl zu einem Parlament in Ägypten ist von der Organisation jedoch eine Partei gegründet worden; s. dazu: Lia, Brynjar: The Society of the Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement 1928 – 1942. Reading 1998, S. 205 f, 279 - 283

⁴⁰⁶ In den vergangenen Jahren hatten sich etliche Frauen, die in den arabischen TV-Sendern aufgetreten waren, daraus zurückgezogen. In dem von Dr. al-Suwaidan geführten Sender ar-Risāla treten diese Frauen nun wieder auf. Alle voraufgehenden Informationen stammen aus einem Interview, dass Dr al-Suwaidan dem Journalisten Lindsay Wise gab. s.dazu: tbsjournal.com/alsuwaidaninterview, Zugriff 17. 11. 2011

er voll und ganz auf der Grundlage der Lehren des Gründers der Muslimbruderschaft, Hassan al-Banna.

Über die Attentäter des 11. September 2001 urteilte er so: „Diese Leute sind gefährlich für die arabische Welt, für die islamische Welt, ja für den Islam selbst.“⁴⁰⁷ Er lässt ihnen gegenüber keine Gnade walten, wenn sie zu Waffen gegriffen haben. Mit denen, die diese rote Linie noch nicht überschritten hätten, solle man den Dialog suchen. Er sieht das Verhältnis zwischen den USA und der islamischen Welt durch den 11. September schwer gestört. Er weist aber auch darauf hin, dass die Reaktionen der amerikanischen politischen Autoritäten und in der Folge auch von Teilen der Bevölkerung gegenüber den Muslimen und der islamischen Welt nicht von Weisheit gekennzeichnet gewesen seien. Die USA hatten alle Weitsicht verloren und täten alles, die Freunde, die sie unter den Muslimen hätten, kontinuierlich zu verlieren. Er sei mit seiner Familie einen Monat vor dem 11. September in den USA auf Urlaub gewesen. Er möchte nicht mehr in die USA zurückkehren. Er habe gesehen, wie seine Freunde behandelt worden seien, weil man sie für moderate Islamisten gehalten habe. Im Bezug auf die Lage in Palästina und Jerusalem äußerte er dagegen andere Ansichten. So erklärte er, dass die Muslime bereit wären, ihre Söhne für die Befreiung Palästinas zu opfern.⁴⁰⁸ In der Folge wurde er von den Sicherheitsbehörden mehrfach der Unterstützung terroristischer Vereinigungen verdächtigt. Hintergrund war wohl die Tatsache, dass er mit der Holy Land Foundation kooperierte, die der Finanzierung der Hamas Organisation im Ghaza Streifen beschuldigt wurde.⁴⁰⁹

Dr. al-Suwaidan hat eine bemerkenswerte Geschichtstheorie, die in Ansätzen an die Vorstellungen von Ibn Khaldun erinnern.⁴¹⁰ Er meint, dass sich geschichtliche Trends wiederholen. Zivilisationen hätten einen schwachen Anfang und erlebten nach ca. 2000 Jahren einen Höhepunkt. Die brächen dann aber häufig sehr schnell zusammen. Als Beispiele nennt er das achimänidische Reich oder Byzanz. Eine Ausnahme von diesen historischen Erfahrungen biete alleine der Islam. Er habe nicht Jahrhunderte, sondern nur 100 Jahre benötigt, um seinen Höhepunkt zu erreichen. Diese Phase habe etwa 600 Jahre gebraucht. Der

⁴⁰⁷ tbsjournal.com/alsuwaidan interview. Zugriff 17. 11. 2011

⁴⁰⁸ "Muslims urged to liberate the Holy Land", Cathleen Falsani, Chicago Sun-Times, November 25, 2000

⁴⁰⁹ Dazu: Eaton, Leslie: Convictions in Trial Against Muslim Charity, in: The New York Times vom 22. Oktober 2007

⁴¹⁰ Die Geschichtstheorie des nordafrikanischen Gelehrten Ibn Khaldun (1332 – 1406) hat viele arabische Denker immer wieder fasziniert; s. jetzt: Die Muqaddima. Betrachtungen zur Weltgeschichte, übersetzt und mit einer Einführung von Alma Giese. München 2011

Islam sei dann aber auch nicht ganz plötzlich zusammengebrochen, sondern habe eine Phase des Niedergangs von etwa 400 Jahren erlebt. Der Grund für diesen Niedergang sei die Dekadenz der verschiedenen muslimischen Herrscher gewesen, die sich mehr um ihre eigenen Vergnügen gekümmert hätten als um die Ausbreitung und Sicherung des muslimischen Territoriums. Sie hätten nicht mehr den Ĝihād (Streben für die Sache des Islam) betrieben und nur mit Da‘ wa⁴¹¹ könne man nicht für den Islam kämpfen.

Seine entsprechenden historischen Darstellungen verbindet er immer mit Bezügen zur Gegenwart. So kritisiert er auch gegenwärtige politische Führer in der islamischen Welt, die ständig von großen Taten redeten, aber sie nie in die Realität umsetzten. „Wenn Muslime wirkliche Muslime werden, dann hören sie nicht mehr auf ihre Herrscher.“⁴¹² Ein weiterer Grund für den Niedergang des Islams sei das Entstehen von nationalistischen Vorstellungen gewesen. Natürlich könne man nicht leugnen, dass es Nationen gäbe und auch nationalistische Ideologien. Für wahre Muslime aber spiele eine Nationalität keine Rolle. Dr. al-Suwaïdan sieht die Situation von 2007 als eine historische Phase, in der in vielen islamischen Staaten Militärs an der Macht seien und die Geschicke der islamischen Welt bestimmten. Aber diese Phase werde vorbeigehen und nach dem Ende der Militärherrschaft werde ein neues Kalifat entstehen.⁴¹³

In einem Vortrag vor Muslimen in Großbritannien weist er darauf hin, dass die Welt unter muslimischer Herrschaft Frieden und Religionsfreiheit gekannt habe. Muslime sollten daher stolz sein auf ihre Religion und auf das religiöse und kulturelle Erbe. Dies sei deshalb möglich, weil die Muslime nun über viele Möglichkeiten verfügten wie das Islamicbanking, islamische TV-Sender, Schulen und vieles mehr und weil auch die muslimischen Frauen eine Rolle spielten. All dies sei möglich, weil es eine kraftvolle islamische Bewegung gebe. Der Islam werde die neue Superpower der Welt werden. Die islamische Bewegung strecke dem Westen gegenüber die Hand aus; denn man könne immer noch viel vom Westen lernen. Allerdings könne der Westen auch sehr viel vom Islam lernen. Man sei an einem Dialog mit dem Westen interessiert. Andererseits hätte Muslime, die als Minderheiten in westlichen Gesellschaften lebten, die Möglichkeit sich frei zu entfalten, sich zu versammeln, ohne dass die Geheimpolizei jedes Wort notiere. Es sei ihnen in Britannien gelungen, ihre eigenen

⁴¹¹ Unter Da‘ wa wird gemeinhin die Einladung zum Islam durch Rede und Vorbild verstanden.

⁴¹² On the Future of Islam, by Dr.Tarek al-Suwaïdan vom 26. 6. 2007, auf You Tube, hier Teil 6

⁴¹³ On the Future of Islam, by Dr.Tarek al-Suwaïdan vom 26. 6. 2007, auf You Tube, hier Teil 13

Repräsentanten zu wählen und durch ihre politische Einheit auch politischen Einfluss zu gewinnen. Sie lebten im Westen freier als in vielen islamischen Ländern.⁴¹⁴

Die Bedeutung von Dr. al-Suwaidan als Unterzeichner des offenen Briefs an Papst Benedikt XVI liegt zum einen darin, dass er einer der Handvoll von Fernsehpredigern ist, die durch eine moderne Dramaturgie und Ansprache vor allem für die jungen Menschen in der islamischen Welt einen Vorbildcharakter haben. Inhaltlich spricht er viele Themen an, die seine Zuhörer in der islamischen Welt ebenso wie die Muslime in Minderheitssituationen im Westen sehr bewegen. Dazu gehört die Diskriminierung, die sie vielfach erleben. Er weist auf die glänzende Vergangenheit des Islams hin, um ihnen Selbstbewusstsein zu vermitteln. Er weist auf die Inkonsequenz der westlichen Politik gegenüber den autoritären Regimen in der islamischen Welt hin, die unterstützt werden, obwohl gleichzeitig von westlichen Politikern die Einführung von Demokratie und Menschenrechten gefordert werden. In seinen Zukunftsperspektiven sieht er einen Wiederaufstieg des Islams. Dazu müssten alle modernen Techniken und Kenntnisse genutzt werden.

⁴¹⁴ Islam is coming back. The West needs to understand it is inevitable, in: You Tube vom 10. 05. 2009

11. Prof. Dr. Farouk Hammada

Biographie und akademische Karriere

Zu den Unterzeichnern des offenen Briefes an Papst Benedikt XVI gehört auch Farouk Hammada, der 1950 in Tell Dhahab in Syrien geboren wurde. Trotz seines syrischen Geburtsortes hat er seine akademische Bildung in Nordafrika, vor allem in Marokko erhalten. Er hat nicht nur in Damaskus, sondern auch an verschiedenen marokkanischen Universitäten studiert, vor allem in Fes, Marrakesch, Meknes und Rabat. Zuvor hatte er aber schon eine BA-Prüfung im Bereich der Rechtswissenschaften an der Universität von Damaskus abgelegt. Seine Studienschwerpunkte waren in Marokko neben dem islamischen Recht auch arabische Literatur und Geschichte. An der Universität Rabat legte er dann nach einer weiteren BA- und einer Master-Prüfung 1978 sein Examen für das Doctorat d'etat ⁴¹⁵ ab.

In der Folge machte Dr. Hammada eine rasche akademische Karriere an marokkanischen Universitäten. Zwei Jahre lang (1983 – 1984) leitete er die Abteilung für islamische Studien an der Universität Meknes. Seit 1984 war er dann Professor für islamische Studien an der philosophischen Fakultät der führenden marokkanischen Universität, der Universität Mohammed V in Rabat. Daneben hatte er verschiedene wichtige Positionen in der marokkanischen Hochschullandschaft inne. Auf internationaler Ebene ist er Mitglied des Board of Trustees der American International University ⁴¹⁶ und Mitglied des Europäischen Rates für Kultur und islamische Wissenschaften in Brüssel ⁴¹⁷. Derzeit ist er persönlicher

⁴¹⁵ Der Titel des Doctorat d'etat folgt dem französischen akademischen Vorbild und kann etwa mit der deutschen Habilitation verglichen werden.

⁴¹⁶ Die American International University ist eine offenbar von in den USA lebenden Muslimen initiierte Einrichtung, die in verschiedenen muslimischen Ländern Universitäten betreibt, die neben einem modernen westlichen auch ein inhaltlich von islamischen ethischen Überzeugungen dominiertes Curriculum anbietet und sich um eine Verbindung zwischen den beiden bemüht.

⁴¹⁷ Dabei handelt es sich um eine von der Islamischen Weltliga gegründete Einrichtung, der es vor allem um die Unterstützung der im Bereich der in der Europäischen Gemeinschaft zeitweilig oder permanent lebenden Muslime geht.

Berater des Kronprinzen von Abu Dhabi. Er wurde im Jahr 2001 mit dem Preis der Arab Thought Foundation ausgezeichnet.⁴¹⁸

Publikationen

Prof. Hammada hat eine Vielzahl von Publikationen vorgelegt, die ein weites Spektrum der islamischen Studien abdecken. Er kann zunächst hinweisen auf drei Werke zum Koran. Dabei behandelt er in einer überblickshaften Weise den Koran und die dazugehörigen Wissenschaften, ein anderes Buch setzt sich mit den Bemerkungen des mittelalterlichen Hadīth-Gelehrten an-Nasāī⁴¹⁹ in einem Editions- und Kommentarband auseinander und schließlich macht er sich Gedanken über die Pädagogik im Koran unter dem Titel „Väter und Söhne“. Der Text ist insofern interessant, als er mit psychologischen Ansätzen versucht, die Vorgaben des Korans auf die Beziehungen der einzelnen Familienmitglieder in der muslimischen Familie untereinander anzuwenden. Eine mehr als doppelt so große Anzahl von Büchern hat er über die Hadīth-Literatur veröffentlicht. Dabei setzt er sich vor allem mit Werken von al-Nasāī⁴²⁰ auseinander. So ediert und kommentiert er Texte des Gelehrten über die Bedeutung von Tag und Nacht oder die Vorzüge der Prophetengenossen. Mit einigen Werken von weniger bekannten Hadīth-Gelehrten wie at-Tabarānī⁴²¹ oder Abu Nuaim al-Isbahānī⁴²² setzt er sich ebenfalls auseinander, indem er sie ediert und kommentiert. Bei letzterem beschäftigt er sich mit dem interessanten Thema der „schwachen Überlieferer“ von Prophetentraditionen.⁴²² Daneben finden sich aber auch allgemeine Darstellungen zur

⁴¹⁸ Arab Thought Foundation ist eine im Jahr 2000 in Saudi-Arabien gegründete private Stiftung, die neben der Verleihung des o.a. Preises ein umfangreiches pädagogisches und karitatives Programm hat.

⁴¹⁹ An-Nasāī (830 – 915) war einer der bedeutendsten Hadīth-Gelehrten. Sein Kitab as-Sunan gilt als eine der sechs kanonischen Hadīth-Sammlungen des sunnitischen Islams; über ihn s. Sezgin, Fuad: Geschichte des arabischen Schrifttums. Band 1, Leiden 1967, S. 167 - 169

⁴²⁰ Über at-Tabarānī(873 – 971) s. Sezgin, Fuad: Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. 1, Leiden 1967, S. 196 - 197

⁴²¹ Über Abu Nu’aim al-Isbahānī(auch al-Isfāhānī) (948 – 1038) s. Pedersen, J., in: Encyclopaedia of Islam, Bd. I. Leiden 1960, S. 142 - 143

⁴²² Die Rede ist von den „ḍu‘afā‘“, also den Tradenten von Prophetentraditionen, deren Aussagen aus unterschiedlichen Gründen von den Hadīth-Gelehrten nicht als zuverlässig angesehen und daher auch nicht in die Zahl der kanonischen Hadīth-Sammlungen einbezogen wurden. Die Texte sind als religions- und kulturhistorische Quellen, aber auch als Vergleichstexte für die kanonischen Hadīth -Sammlungen dennoch von Interesse.

Hadīth-Wissenschaft, zur Hadīth-Kritik und ein Werk mit dem Titel *Tatawwur dirasāt as-sunna an-*

nabawiya wa nahdatuhā al-mu‘ āṣ ira wa ufuquhā (Die Entwicklung der Studien der Prophetensunna, ihre Renaissance und ihre Perspektiven).⁴²³ Das Buch setzt sich auch mit den westlichen Debatten um die Authentizität der Prophetentraditionen auseinander.

Ein weiterer Themenkomplex der Publikationstätigkeit von Prof. Hammada betrifft die Lebensgeschichte des Propheten Mohammed. Unter den Büchern zu dieser Thematik finden sich grundlegende Überlegungen zur Textgeschichte der Prophetenbiographien, aber auch Einzeluntersuchungen, z. B. zur Geschichte der Eroberung Mekkas durch die muslimischen Truppen.⁴²⁴

Im Bereich der islamischen Rechtswissenschaften legte Prof. Hammada vor allem ein umfangreiches Werk vor, in dem er sich ausführlich mit den verschiedenen Aspekten des Konsenses (iğmā) im islamischen Recht befasst. In den vier Bänden, die der Verfasser selbst als eine Enzyklopädie bezeichnet, geht es um die Rolle des Konsensgedankens in den verschiedensten Aspekten des muslimischen Lebens von den Pflichten des Gläubigen Muslims gegenüber Gott bis zu den Regeln des rechten sozialen Verhaltens unter einander. Der Titel des Buches erinnert durch seine Reimprosa an die Werke mittelalterlicher Gelehrter: *Al-iqnā fī masāil al-iğmā* (Die Überzeugung in Fragen des Konsens).⁴²⁵ Des Weiteren beschäftigt er sich mit einer Reihe von weniger bekannten mittelalterlichen Rechtsgelehrten, deren Werke er ediert und kommentiert. Schließlich sei noch auf eine Reihe von Werken hingewiesen, in denen sich Prof. Hammada mit kulturellen Fragen auseinandersetzt. Dabei geht er bei seinen Überlegungen von der islamischen Frühgeschichte aus, um dann die

⁴²³ Erschienen in Beirut 1993

⁴²⁴ *Khutbat al-fath al-‘ aṣ am: Fath Makka al-mukarrama.* (Makkas Rede) Casablanca 1999; das Buch ist deshalb interessant, weil es die Rede des Propheten Mohammed aus Anlass der Rückkehr nach Mekka, nachdem er von dort ein Jahrzehnt zuvor von dort vertrieben worden war, analysiert und es als Vorbild für das Verhalten von muslimischen Führern nach einem militärischen oder politischen Erfolg darstellt.

⁴²⁵ Damaskus 2003. Dabei weist er auf die besondere Bedeutung des Konsens’ der Gelehrten, aber auch seine sekundäre Stellung gegenüber dem Koran und den Prophetentraditionen hin. Innerhalb der Gruppe der sekundären Rechtsquellen wird er aber als eine definitive Quelle angesehen. Er ist allen anderen sekundären Rechtsquellen überlegen. Das gilt dann vor allem für den Analogieschluss, die persönliche Meinung des Rechtsgelehrten oder das Gewohnheitsrecht, s. dazu: Krawietz, Birgit: *Hierarchien der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam.* Berlin 2002, S. 183 f

Bedeutung dieser Geschichte für gegenwärtige politische und gesellschaftliche Entwicklungen in der islamischen Welt zu verdeutlichen.⁴²⁶

Neben diesem umfänglichen publizistischen Werk hat Prof. Hammada noch eine Vielzahl von Werken vorgelegt, die im engeren Sinne als akademische Schriften verstanden werden sollen. Es handelt sich um Texte, die als Grundlagen für Vorlesungen gedacht waren und in der Regel an die Studierenden verteilt wurden. Diese Texte waren auch die Basis für das Wissen, das in den entsprechenden Prüfungen abgefragt werden kann.⁴²⁷

Neben seiner wissenschaftlichen und akademischen Tätigkeit hat Prof. Hammada eine lebhafte Vortragstätigkeit an den Tag gelegt. Die Zahl der unterschiedlichen Themen, die er bei diesen Gelegenheiten angesprochen hat, schöpft natürlich aus seinen wissenschaftlichen Ergebnissen, vermittelt aber auch einen Eindruck über das weite Feld von Interessen und Kenntnissen, aus dem der Vortragende schöpfen kann. Dabei nimmt er durchaus Bezug auf aktuelle Themen, die seine Zuhörer besonders beschäftigen. Er sorgt aber dafür, dass er sich bei seinen Darstellungen vor allem auf die Aussagen des Korans und der Prophetentraditionen zu den jeweiligen Themen beschränkt.

⁴²⁶ Als Beispiele für diese Werke seien genannt: *Binā' al-umma baina-l-Islām wa-l-fikr al-mu' āṣ* ir. Casablanca 1997, indem der Verf. auf die Möglichkeiten der weiteren Entwicklung der muslimischen Gemeinschaft im Angesicht des modernen Denkens eingeht; *Lailat al-qadr fi-l-kitāb as-sunna wa hayāt as-salaf al-ṣ āliḥ* . Damaskus 2000, in dem der Verfasser die rituelle Praxis der „Nacht der Bestimmung“, an der nach muslimischer Überzeugung der Koran zum ersten Mal offenbart worden ist, auf der Basis der frühesten Quellen untersucht. Dabei spielt natürlich die konkrete Bestimmung dieser Nacht eine besondere Rolle. Bekanntlich soll es eine der letzten ungraden der Nächte der zehn Nächte des Ramadan gewesen sein. Der Verf. referiert die verschiedenen in den islamischen Traditionen vorgeschlagenen Möglichkeiten, überlässt es dem Leser jedoch, sich eine eigene Meinung zu bilden. Das Buch hat auch die Funktion, die heute teilweise praktizierten Riten auf ihren historischen Kern hin zu überprüfen und setzt sich auch mit manchen Praktiken auseinander, die keine Basis in der muslimischen Gelehrsamkeit aufweisen können; *aš-šafā' a fi-l-Qur'ān wa-s-sunna wa ' aqīdat-al-muslimīn*. Damaskus 2001. Das Buch befasst sich auf der Basis des Korans und der Prophetentraditionen mit den historischen Grundlagen des Ritus der Anrufung um Hilfe bei Gott und der häufig kritisierten aktuellen Praxis dieses Rituals.

⁴²⁷ Diese Publikationen sind nur in selten Fällen bei Verlagen veröffentlicht und für den Buchmarkt bestimmt gewesen. Vielmehr handelt es sich um Texte, die von den jeweiligen Fakultäten auf einfache Weise hergestellt und gegen eine geringe Schutzgebühr an die Studenten abgegeben werden. Dadurch sind sie auch Studenten mit einem geringen monatlichen Einkommen zugänglich. Für manche Studenten bilden sie den Grundstock für eine kleine eigene Bibliothek, mit deren Hilfe sie ihre Aufgaben in ländlichen muslimischen Moscheen Markokkos erfüllen können. Oft finden sich in ihnen auch Hinweise auf weiter führende Literatur.

Arbeitsweise

Die Art und Weise, in der Prof. Hammada seine Überlegungen zu den zahlreichen Themen, die er behandelt, nachgeht, lässt sich gut an einem Beitrag zu Fragen des Umweltschutzes verdeutlichen. Bei einer Konferenz der Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization (ISESCO) ⁴²⁸ hielt er ein längeres Referat darüber, was der Islam zu Umweltfragen sagt. ⁴²⁹ Der Text hat den sehr traditionellen Titel: Religion ist die Mutter des guten Rates. In seinen Ausführungen geht er in keiner Weise auf die vorhandenen umweltbezogenen Probleme ein. Umweltverschmutzung, Wasserknappheit oder Ausbeutung der Umwelt nimmt er als gegebene Phänomene an. Er stellt keine Überlegungen an, wie es zu diesen Fehlentwicklungen gekommen ist. Er befragt vielmehr zunächst in systematischer Weise den Koran auf seine Haltung zu diesen Fragen. Prof. Hammada geht dabei zunächst von Sure 7, 56 – 57 aus: „Und stiftet nicht Unheil auf der Erde, nachdem sie in Ordnung gebracht worden ist. Und ruft Ihn in Furcht und Begehren an. Die Barmherzigkeit Gottes ist den Rechtschaffenen nahe. Und Er ist es, die die Winde als frohe Kunde seiner Barmherzigkeit vorausschickt. Wenn sie dann eine schwere Bewölkung herbei tragen, treiben Wir sie zu einem abgestorbenen Land, senden dadurch das Wasser hernieder und bringen dadurch allerlei Früchte hervor.“

Sein Hauptargument ist die Tatsache, dass die Welt Gottes Schöpfung ist, dass sie daher vollkommen ist und dass es die Aufgabe der Menschen ist, die ihnen übergebene Welt so zu erhalten, wie Gott sie geschaffen hat. Daraus ergibt sich für ihn logischerweise, dass jede Form von Ausbeutung der Natur als Teil der Welt nur in dem Maß mit dem Willen Gottes übereinstimmen kann, wie die eingetretenen Verluste sich sozusagen selbst wieder regenerieren. Alles, was darüber hinausgeht und einen dauerhaften Verlust für die Natur bedeutet, ist nicht akzeptabel. Die allgemeinen Feststellungen des Korans ergänzt Prof. Hammada dann mit einer Vielzahl von Prophetentraditionen, die als Anweisungen des Propheten Mohammed für Umweltfragen verstanden werden können.

⁴²⁸ Es handelt sich um eine Unterorganisation der Organisation der Islamischen Konferenz. Dabei handelt es sich um eine Organisation islamischer Staaten, die nach zahlreichen Vorbereitungskonferenzen schließlich 1981 offiziell gegründet wurde. Bei dieser Gelegenheit wurden auch die ISESCO etabliert; s. dazu: Reissner, Johannes: Internationale islamische Organisationen, in: Ende, Werner und Steinbach, Udo: Der Islam in der Gegenwart. München 2005, S. 743 – 751, hier: 747 - 751

⁴²⁹ www.isesco.org.ma; Zugriff am 8. 12. 2011

Ein besonderer Schwerpunkt dabei ist die Frage des Umgangs mit Wasser. Diese Thematik spielt in den Prophetentraditionen wohl schon auf Grund der praktischen Erfahrungen mit der Wasserknappheit in den Regionen, in denen der Islam seinen Anfang nahm, eine besondere Rolle.⁴³⁰ Prof. Hammada lässt es im Grunde mit dieser Zusammenstellung von Textstellen sein Bewenden haben. Er kann davon ausgehen, dass er seinen Lesern die paradigmatische Bedeutung der Koranaussagen wie die der Prophetentraditionen nicht eigens erläutern muss. Er sieht auch keine Veranlassung, diese Aussagen durch Analogieschluss oder Ergebnisse der Konsensaussagen der islamischen Rechtsgelehrten zu ergänzen. Für ihn ist es offenkundig, dass man neben dem Koran und den Prophetentraditionen keine weiteren Quellen benötigt, um in Fragen des Umweltschutzes die richtigen Antworten zu finden.

Im Unterschied zu den anderen, bisher beschriebenen Unterzeichnern des Offenen Briefes an Papst Benedikt XVI hat Prof. Hammada keine großen Erfahrungen im Umgang mit westlichen Gesellschaften. Er beherrscht zwar die französische Sprache wie die Mehrzahl der Gebildeten in den nordafrikanischen Staaten. Er hat zwar einige Reisen in westliche Länder unternommen. Er hat aber nicht an einer europäischen oder amerikanischen Universität studiert. Seine Veröffentlichungen sind von einem starken Traditionalismus geprägt und nehmen wissenschaftliche Debatten der islamischen, sunnitischen Welt in ihrem theologischen Rahmen direkt zur Kenntnis.

Andererseits steht Prof. Hammada den modernen technologischen Innovationen keinesfalls ablehnend gegenüber. Er nutzt das Internet in vielfältiger Weise, hat eine eigene Webseite und ist bei Facebook angemeldet. Dabei gewinnen die Interessenten auch Einblick in sein Privatleben oder können sich informieren über Reisen, die er z.B. nach Kasachstan unternommen hat. Es ist auch zu vermuten, dass er das Internet zur Information über politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklungen nutzt. Daher war er über die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI und die sich daraus ergebenden Debatten

⁴³⁰ Die wenigen westlichen islamwissenschaftlichen Untersuchungen zur Frage des Wassers in islamischen Gesellschaften beziehen sich bisher vor allem auf Fragen der gerechten Verteilung des Wassers innerhalb einer landwirtschaftlich geprägten Gemeinschaft. Untersuchungen zu Überschwemmungen oder Trockenheiten sind erst für die Zeit des Osmanischen Reiches bekannt. S. dazu: Faroqhi, Soraya: A natural disaster as an indicator of agricultural change in the Edirne area 1100/1688-9, in: Zachariadou, Elizabeth (Ed.): Natural Disasters in the Ottoman Empire. Reythymnon 1999, S. 251 – 264; Ursinus, Michael: Natural disasters and tevzi: Local tax systems of the post-classical era in response to flooding, hail and thunder, (wie zuvor) S. 265 – 272; Veinstein, Gilles: Le grande sécheresse de 1560 au nord de la Mer Noire: Perceptions et reactions des autorités Ottomanes (wie zuvor) S. 273 - 281

informiert. Er nimmt auch jede Gelegenheit wahr, sich durch das Medium des Satellitenfernsehens an ein weites Publikum in der arabischen Welt zu wenden. Insofern gehört er zu dem Typus von arabischen Islamgelehrten, die mit offenem Interesse für moderne Entwicklungen durch die Welt eingehen.

12. Der christlich-islamische Dialog nach Dr. El-Sayed El-Shahed

Der ägyptische Gelehrte Dr. El-Sayed Mohammed El-Shahed wurde 1945 in dem Ort El-Shuhada in der Provinz Sharqiyya geboren. Nach der Absolvierung der Grund- und Sekundarschule studierte er von 1963 bis 1970 an der staatlichen, säkularen Ain Shams Universität in Kairo Philosophie, Psychologie und Sozialwissenschaften. Nach eigenen Angaben betrieb er im Selbststudium dann auch islamische Studien. Von 1972 – 1974 setzte er dann seine Studien an der Freien Universität in Berlin (West) fort. Neben den erforderlichen Kursen im Bereich ‚Deutsch als Fremdsprache‘ hörte er bei dem bekannten Berliner Islamwissenschaftler Fritz Steppat und bei dessen jüngerem Kollegen Baber Johansen. Von 1974 bis 1978 setzte er seine islamwissenschaftlichen Studien dann an der Universität Tübingen bei Joseph van Ess fort. Als Nebenfächer wählte er dort Philosophie mit einem Schwerpunkt auf griechischer und moderner Philosophie und Kirchengeschichte mit Schwerpunkt auf mittelalterlicher, vor allem scholastischer Philosophie. Dieses Studium schloss er mit der Magisterprüfung ⁴³¹ ab. Zu Promotion wanderte er dann weiter an die Universität des Saarlandes in Saarbrücken, wo er 1983 mit dem Thema:

„Das Problem der transzendenten sinnlichen Wahrnehmung in der spätmuʿatazilitischen Erkenntnistheorie“ ⁴³² promoviert wurde. Neben Philosophie war sein zweites Nebenfach Christliche Dogmatik. In der Folge arbeitete er am Institut für ‚Geschichte der arabischen Wissenschaften‘ in Frankfurt/M. ⁴³³ Von 1984 – 1989 war er dann Assistenzprofessor an der Ibn Saud Universität in Riyadh/Saudiarabien. Innerhalb der Fakultät für Sharia unterrichtete er den Bereich Arabische Kultur. Dann war er bis 1991 an gleicher Stelle Associate Professor und übernahm 1991 bis 1995 die Leitung der orientalistischen Abteilung der Forschungsakademie der Ibn Saud Universität. Im Jahr 1995 kehrte er dann nach Ägypten zurück, zunächst als Gastprofessor an der deutschen Abteilung der Azhar-Universität und wurde schließlich an der gleichen Abteilung ordentlicher Professor für islamische Studien. Er war dort u.a. damit befasst, Konzepte für den islamischen Religionsunterricht bzw. für die Ausbildung von muslimischen Religionslehrern im deutschsprachigen Raum zu entwerfen. Eine der ersten Einrichtungen, die diese Konzepte in der Praxis anwendete, war die

⁴³¹ Das Thema seiner Magisterarbeit lautete: Handlung und Verantwortlichkeit im Gedankengut des Qadi ʿAbdelgabbār al-Hamadani, gest. 1025.

⁴³² Die Arbeit erschien unter dem gleichen Titel 1983 in Berlin.

⁴³³ Das Institut wurde auf private Initiative von dem bekannten Wissenschaftshistoriker Fuat Sezgin gegründet.

österreichische Akademie für islamische Religionspädagogik, die El-Shahed seit 2003 leitet.⁴³⁴

Neben seiner auf Deutsch verfassten Dissertation hat Dr. Shahed eine Reihe von Büchern in arabischer Sprache veröffentlicht. Aber auch auf Deutsch sind ein weiteres Buch⁴³⁵ und eine Reihe von Aufsätzen⁴³⁶ erschienen.

Zu nennen sind bei seinen arabischen Werken besonders:

Riḥlat al-fikrāt al-islāmī min at-ta' attur' ilā at-ta' azzum. Beirut 1993. In diesem Buch setzt er sich mit den Ursachen für den Verlust des Einflusses des Islams auf die geistigen Entwicklungen des Islams in der vergangenen Jahrhunderten auseinander.

Im folgenden Jahr veröffentlichte er ein Werk mit dem Titel:

at-Tauhīd wa-n-nubuwwa wa-l-Qur'an fī ḥiwār al-masīḥiyya wa-l-Islam. Beirut 1994. Das Buch, das erstaunlicherweise in den interreligiösen Debatten bisher nur eine geringe Rolle gespielt hat, behandelt die zentralen Punkte des christlich-islamischen Dialogs, die Bewertung des islamischen Gottesbildes, des Prophetentums Mohammeds und der Bedeutung und Funktion des Korans für die islamische Theologie.

Mit der Thematik seiner Dissertation in Zusammenhang steht seine Edition des Werkes von Taqī al-Dīn al-Nagrānī: al-kāmil fī-l-istiḡā'. Kairo 1999⁴³⁷

In seinem Werk „Al-ḥaṭīb al-falsafa min al-ʿamm ilā-l-aʿamm. Kairo 2000 ist ein Überblick über die wichtigsten Strömungen der westlichen Philosophie. Dabei kommen dem

⁴³⁴ In Österreich ist der Islam seit dem Ende des 19. Jahrhunderts eine mit dem Christentum oder Judentum gleichberechtigte Religionsgemeinschaft, da im Österreichischen Kaiserreich, vor allem auf dem Balkan, viele muslimische Untertanen des Kaisers lebten und Religionsfreiheit genossen. Diese Regelungen wurden nach dem Ende der österreichischen Monarchie 1918 nicht aufgehoben, obwohl die Zahl der Muslime in der Republik Österreich bis zur Einwanderung von muslimischen Arbeitsmigranten nur sehr gering war. Auf der Basis dieser Rechtspositionen haben Muslime in Österreich heute auch die Möglichkeit, an staatlichen Schulen Religionsunterricht zu fordern, für die das entsprechende Lehrpersonal an dem von Dr. Shahed geleitete Institut ausgebildet wird.

⁴³⁵ Einführung in die Methodologie der Qur'an-Auslegung von Ibn Taymiyya. Riyad 1999

⁴³⁶ Zu nennen ist hier vor allem ein Aufsatz, in dem er sich mit philologischen Fragen einer Edition des von ihm in seiner Magister-Arbeit behandelten Qaḍī 'Abdelgabbār in der Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft Bad 134 (1984) befasst.

⁴³⁷ Es handelt sich um das Werk eines spät-muʿatazilitischen Denkers.

Verfasser seine guten Kenntnisse der deutschen Philosophie seit dem Beginn seiner Studien erheblich zu gute.

Ebenfalls mit der Frage der Beziehungen zwischen Islam und Christentum befasst sich:

„Al-Masīḥ īyya wa-l-Islam min al-ġiwār ilā al-ḥ iwār. Der Islam und das Christentum von der Nachbarschaft bis zum Dialog „, Kairo 2001.

Dr. Shahed ist auf Grund seiner akademischen Ausbildung in Deutschland mit der westlichen, vor allem deutschen wissenschaftlichen Beschäftigung mit der islamischen Welt und der Religion bestens vertraut. Daher müssen seine Überlegungen zum islamisch-christlichen Dialog sorgfältig zur Kenntnis genommen werden.

Einen guten Beitrag zu den Beziehungen zwischen Christentum und Islam stellt ein Vortrag dar, den Dr. El-Shahed im Dezember 1999 gehalten hat, im Verlauf eines Kongresses vom 13.-15.12.1999. Dort formulierte Dr. El-Shahed eine Reihe von originellen Ideen für den zukünftigen christlich-islamischen Dialog. Eingedenk seiner wissenschaftlichen Erfahrungen in Tübingen und Saarbrücken bemüht er sich zunächst um eine Definition des Religionsbegriffs. „Das unbestimmte Wort ‘Religion’ schließt alle konkret existierenden Religionen, ob monotheistische oder Naturreligionen ein und versieht sie alle mit einem einheitlichen Prädikat, nämlich die Einheit aller Menschen anzustreben. Inwieweit dieses einheitliche Prädikat, nämlich, die Einheit aller Menschen anzustreben, tatsächlich auf jede einzelne Religion zutrifft, bedarf jedoch zusätzlicher Überlegungen.“⁴³⁸

Nach der Meinung von Dr. El-Shahed ist „Religion“ ein abstrakter Begriff wie die Rohmaterie, welche einer Form bedarf, um Realität zu werden. Dabei bedeutet Form so viel wie ein Träger, d. h. eine Religion wird erst Realität, wenn sie einen bzw. mehrere Träger bekommt, die sie verinnerlichen und gegebenenfalls erleben. Nicht viel anders verhält es sich mit der Politik; denn sie ist im Vorstadium nicht mehr und nicht weniger als eine bloße Ideologie, welche erst durch ihren Träger zur Politik werden kann.“ Dr. El-Shahad fährt fort: „Träger einer Religion oder einer Politik ist immer ein Mensch, der unter verschiedenen sozialen, psychischen und physischen Einflüssen agiert. Demnach können wir unter Umständen, zumindest theoretisch, von so vielen Religionen und politischen Weltanschauungen wie Anzahl der Menschen sprechen. Was aber eine Religionsgemeinschaft

⁴³⁸

Dr. El-Shaheds Vortrag „Politik scheidet - Religion einigt“ Köln 13.- 15.Dez.1999. Kairo 1999.

oder ein politisches System ausmacht, sind ausschließlich die Grundrichtlinien einer Religion oder einer Politik und nicht die verschiedenen Auffassungen derselben. Einigen könnte sich also allein die Religion an sich (mit einer anderen Religion) und nicht die verstandene Religion.“⁴³⁹

In der Folge weist Dr. El-Shahed auf die von Konflikten gekennzeichnete Geschichte von Islam und Christentum hin und konstatiert das hohe Maß an Toleranz, dass der Islam als staatliches Gebilde seit seiner frühesten Zeit bis hin zum osmanischen Reich an den Tag gelegt hat. In einem weiteren Werk geht Dr. El-Shahed sozusagen als Grundvoraussetzung für einen christlich-islamischen Dialog auf die Gemeinsamkeiten zwischen den monotheistischen Religionen ein:

„Der wichtigste Faktor in allen diesen Religionen besteht in dem gemeinsamen Glauben an den Einzigen Gott, welcher den Völkern Botschafter sandte. Dieser Glaube verpflichtet sie u.a. zu einem rechtschaffenen Verhalten und dazu, dass sie sich für den Frieden und für die Liebe zu den Mitmenschen einsetzen. Darüber hinaus hat jede dieser Religionen einen festen Bestand von moralischen Werten und Prinzipien, welche für alle Gläubigen gleich bindend sind.“⁴⁴⁰ Im Folgenden geht der Autor auf einzelne Aspekte der gemeinsamen religiösen Vorstellungen ein:

„Der ursprüngliche Glaube für Juden, Christen und Muslime ist das absolute Vertrauen, das zeitlich sowie örtlich weder eingeschränkt, noch begrenzt ist. Dieser Glaube bedeutet zugleich die feste Überzeugung von der Existenz aller Kräfte des Geistes und des Wortes Gottes (seine Offenbarung.) Gottes Wille wird in den Taten der Menschen realisiert. Trotzdem spielt der Mensch eine wichtige Rolle bei seinen Handlungen.

Im Koran wird die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen betont. Denn dem Menschen wurde von Gott ein minimaler Wille für die Kontrolle seiner Taten gegeben. Deshalb wird der Mensch aufgrund seiner Handlung belohnt oder bestraft; denn Gott hat Propheten mit Heiligen Büchern gesandt, nach denen sich die Menschen richten sollen.⁴⁴¹ Der Koran stimmt mit der Torah darin überein, dass der Mensch für seine Taten und seine Wahl verantwortlich ist. Bezüglich der Christen lassen sich zwei verschiedene Richtungen

⁴³⁹ Übersetzt, Dr. El-Sayed El-Shahed: *Al-Masīḥ īyya wa-l-Islam min al-ġiwār ilā al-ḥ īwār*. Der Islam und das Christentum von der Nachbarschaft bis zum Dialog, 1421 HD. 2001 n.C., Kairo S. 192

⁴⁴⁰ Ders. a.o. S. 193

⁴⁴¹ Dr. El-Shahed geht hier auf eine Frage ein, die in der von ihm bei seinen wissenschaftlichen Arbeiten behandelten Rolle der Gruppe der Muʿataziliten eine zentrale Rolle spielte.

feststellen: Die eine vertritt die Ansicht, dass Gott der wahre Handelnde der Handlungen des Menschen ist.⁴⁴² Die Jesuiten betonen die menschliche Freiheit (besonders in der heutigen Zeit).⁴⁴³ Übereinstimmung besteht zwischen beiden Richtungen darin, und darin könnte sie auch zwischen Judentum, Christentum und Islam bestehen, dass nicht der blinde Zufall und nicht dunkles Schicksal die Welt regieren, sondern der Gnädige und Barmherzige Gott. Schöpfung und ihre Erhaltung, Geleit und Gericht sind Ausdruck seines freien Erbarmens. Gottes absolute Freiheit bedroht nicht die relative Freiheit des Menschen, sondern ermöglicht und ermächtigt sie.“⁴⁴⁴

Die Frage der Prädestination in Christentum und Islam beschäftigt El-Shahed auch im Folgenden. Er definiert Prädestination als die Tatsache, dass der Mensch zu Heil oder zu Unheil erschaffen worden ist. Für den christlichen Bereich bezieht er sich auf den Kirchenvater Augustinus und auf die Reformer Luther und Calvin. „Für das Christentum gilt auch, dass das Vorwissen Gottes nicht den Determinismus begründet. Aus der Sicht der Kirche wird der Nichtchrist in die Hölle geworfen. Aus der Sicht des Islams wird der Nichtmuslim in die Hölle geworfen. Beide Meinungen müssen korrigiert werden. Nach islamischer Sicht gibt es auch Christen, die in das Paradies eingehen werden, nämlich die, die vor dem Islam gelebt haben und an die ursprüngliche, unveränderliche Bibel geglaubt haben und die Gebote der Bibel praktizierten. Und wie der Koran die Idee der Erbsünde ablehnt, wird sie auch im wahren Christentum abgelehnt; denn sie geht auf Augustinus zurück und hat keinen klaren Beleg im Alten oder Neuen Testament.“⁴⁴⁵

⁴⁴² Hier bezieht sich der Autor wohl auf die Prädestinationslehre des Calvinismus. s.dazu: McNeill, J.: The History and Character of Calvinism. Oxford 1954

⁴⁴³ Es wird nicht deutlich, auf welche jesuitischen Denker sich El-Shahed in diesem Zusammenhang bezieht.

⁴⁴⁴ Übersetzt, Dr.El-Shahd, ders.a.o.S. 194

⁴⁴⁵ Die dogmengeschichtliche Feststellung von Dr. El-Shahed, dass die Vorstellung von der Erbsünde im Christentum auf Augustinus zurückgeht, ist zutreffend; s. dazu Scheffczyk, L.: Urstand, Fall und Erbsünde: Von der Schrift bis zu Augustinus; und: Köster, H: Urstand, Fall und Erbsünde, in der Scholastik, in: Schmauss, M. u.a. (Hrsg.): Handbuch der Dogmengeschichte 2/ 3a und 2/3b. Freiburg 1979, 1989. Zwischen den Positionen katholischer und protestantischer Theologen haben sich im Verlauf der Theologiegeschichte Unterschiede entwickelt, die aber auch innerhalb der Theologie der jeweiligen Konfessionen nicht zu übersehen sind. Für die katholischen Positionen s. Böttigheimer, Chr.: Der Mensch im Spannungsfeld von Sünde und Freiheit. Freiburg 1994; für die protestantische Position s. Gestrich, Chr.: Die Wiederkehr des Glanzes in die Welt. Die christliche Lehre von der Vergebung in gegenwärtiger Bedeutung. Tübingen 1989; die Auffassung von Dr. El-Shahed über

Sowohl das Christentum wie auch der Islam glauben an die Auferstehung. Mit Leib und Seele wird der Mensch auferstehen. Nach der christlichen Auffassung geht es um eine vergeistigte Leiblichkeit.⁴⁴⁶ Keine Übereinstimmung besteht zwischen Christentum und Islam bezüglich des Paradieses. Während die Bewohner des Paradieses im Christentum durch das Schauen Gottes belohnt werden⁴⁴⁷, wird ihnen im Islam daneben auch noch durch Speisen, Gefährten und Gefährtinnen und Getränke ihr Handeln vergolten.

Sowohl Mohammed wie Jesus hatten viel zu erleiden und wurden als bewundernswürdige Beispiele für das Ertragen von Schwierigkeiten angesehen. Mohammed wurde mit der Problematik des Leidens konfrontiert und war gleichzeitig davon überzeugt, dass Gott ihm den Sieg verleihen und ihn nicht in Verlegenheit setzen werde. Tatsächlich wurde Mohammed bald aus aller Schmach und Not befreit und ist in Gestalt des erfolgreichen Feldherrn und Staatsmannes (nach Mekka) zurückgekehrt. Und wie im Alten Testament steht, hat Gott Hiob von seiner Krankheit befreit.⁴⁴⁸ Hier wirkt ebenfalls die göttliche Weisheit, wie es auch bei Jesus der Fall war. Je gottesfürchtiger eine Person ist, umso stärker ist ihr Leiden, aber auch die Belohnung ist umso größer. Somit hat jedes Leiden seinen Sinn.⁴⁴⁹

Die Gemeinsamkeiten des Glaubens zwischen den himmlischen Religionen⁴⁵⁰ werden im Folgenden noch einmal verdeutlicht:

die Rolle der Erbsünde ist deshalb für die christlich-islamische Begegnung von Interesse, weil er eine Art von Ur-Christentum voraussetzt, das er als das wahre Christentum versteht. Dieses ist offenbar durch die Lehren des Augustinus und späterer Theologen verändert und damit von seiner eigentlichen und echten Lehre entfernt worden. Wie weit und ob die christlichen Gesprächspartner im Dialog diese Darstellung akzeptieren, darf bezweifelt werden.

⁴⁴⁶ Zur Auferstehungslehre im Christentum s. Brandenburger, S.: Die Auferstehung der Glaubenden als historisches und theologisches Problem, in: Wort und Dienst. Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel-Bielefeld. 9 (1967) S. 16 – 33; Sellin, G.: Der Streit um die Auferstehung der Toten (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und des Neuen Testaments 138) Göttingen 1986

⁴⁴⁷ Zur Dogmengeschichte der christlichen Paradiesvorstellungen s. Delumeau, J.: Une histoire du paradis. Les jardins de délices. Paris 1992

⁴⁴⁸ Zu Hiob und dem Hiobbuch s. Spieckermann, H.: Hiob/Hionbuch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3. Tübingen 2000, S. 1777 - 1781

⁴⁴⁹ Zu den christlichen Debatten um das Leiden s.: Koslowski, P. und Hermann, F. (Hrsg.): Der leidende Gott. Tübingen 2001.

⁴⁵⁰ Der Begriff der ‚himmlischen Religionen‘ rührt von der gemeinsamen Vorstellung des Himmels in Judentum, Christentum und Islam her und findet sich vermehrt in der muslimischen Literatur zum interreligiösen Dialog.

Gemeinsam ist der Glaube an den einen Gott, der jedem Ding sein Leben und sein Ziel gewährt. Trotz des über die Trinität des Christentums ⁴⁵¹ gesagten⁴⁵², ist die grundlegende Bedeutung der Trinität der Glaube an einen einzigen Gott. Einig sind sich die himmlischen Religionen in der Ablehnung des Unglaubens und des Polytheismus. Einig sind sie im Glauben an Gott, den Schöpfer der Welt. Dabei stehen sie mit den alten philosophischen Vorstellungen im Widerspruch, die sahen, dass Gott der erste Urgrund oder der Urgrund der Natur ist. Er ist vielmehr der Gott Abrahams und spricht zu den Menschen durch die Propheten. Gott kann aber nicht als etwas Geschichtliches bezeichnet werden. ... Einig sind sie sich im Glauben daran, dass der Mensch Gott ansprechen kann. ⁴⁵³ Der Mensch lobt und bittet Gott um Hilfe in Not und Schwierigkeiten. Der Mensch klagt Gott seine Not und bittet um Hilfe. Einig sind sie auch im Glauben, dass Gott seinen Dienern gegenüber gnädig und barmherzig ist. Er nimmt sich der Menschen an, vertreibt sie nicht und fügt ihnen kein Unrecht zu.“ ⁴⁵⁴

Die Ausführungen von Dr. El-Sayed El-Shahed zeichnen sich durch eine genaue Kenntnis christlicher Dogmen- und Theologiegeschichte aus. Sie zielen konsequent auf die vorhandenen Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Islam ab. Dabei finden sich aber einige eigenwillige Interpretationen, die wohl kaum mit der Sicht vieler christlicher Teilnehmer an den interreligiösen Dialogen auf ihre eigenen religiösen Überzeugungen in Übereinstimmung zu bringen sind.

⁴⁵¹ Zur christlichen Trinitätslehre s. Greshake, G.: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie. Freiburg 2001; Moltmann, J.: Trinität und Reich Gottes. Tübingen 1980

⁴⁵² Dabei bezieht sich Dr. El-Shahed auf seine vorausgehenden Ausführungen zur christlichen Trinitätslehre.

⁴⁵³ Damit ist wohl die Praxis des Gebets gemeint.

⁴⁵⁴ Übersetzt, Dr. El-Shahed: Al-Masīḥ īyya wa-l-Islam min al-ġiwār ilā al-ḥ īwār. Kairo 2001, S. 16-20

13. Zusammenfassung der Arbeit

Die vorausgehende Darstellung befasst sich nur mit einem Teil der muslimischen Gelehrten, die sich in einem offenen Brief an Papst Benedikt XVI wegen seiner Ausführungen zum Islam in seiner sogenannten „Regensburger Rede“ gewandt hatten. Dabei ging es vor allem um Gelehrte aus der gesamten islamischen Welt, die aus unterschiedlichen Staaten stammen und über sehr verschiedene wissenschaftliche, religiöse, kulturelle und politische Erfahrungen verfügen und entsprechend unterschiedliche Positionen innehaben. In einem kurzen Abschnitt bezieht sich Benedikt XVI auf ein Werk des aus dem Libanon stammenden Münsteraner Theologen und Religionswissenschaftlers Theodor Adel Khoury, der den Dialog des byzantinischen Kaisers Manuel II Palaeologos wohl um 1391 im Winterlager in der Nähe der späteren türkischen Hauptstadt Ankara mit einem gebildeten Perser über Christentum und Islam und die Wahrheit der beiden Religionen geführt haben soll. Der Teil der Vorlesung, der die muslimische Welt besonders erregte, ist ein Zitat des byzantinischen Kaisers, der zu seinem wahrscheinlich fiktiven Gesprächspartner sagte:

„Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten.“⁴⁵⁵

Die ersten Reaktionen auf muslimischer Seite hinsichtlich dieses Teiles der Rede waren sehr heftig. Die Erregung steigerte sich auch, weil der Vatikan sich auf die ersten kritischen Stimmen von muslimischer Seite gar nicht äußerte. Dies wurde als eine weitere Missachtung angesehen. Spätere Analysen haben gezeigt, dass der Vatikan die Schwere des Vorgangs nicht erkannt hatte. Zunächst stellt sich die Frage, warum der Papst sich in seinen Ausführungen auf einen Text bezog, der schon einige Jahrzehnte zuvor publiziert worden war und warum er ihn in dieser Form tatsächlich hielt.⁴⁵⁶

Über die Bedeutung der „Regensburger Rede“ für die katholische Kirche ist schon verschiedentlich von zahlreichen Autoren berichtet worden. Diese Debatten kann man in einen inner-katholischen Diskurs über die Beziehungen zum Islam, vor allem aber auch zur Frage von Macht und Religion im Allgemeinen einordnen, welcher im Zusammenhang mit dieser Arbeit nur von geringerer Bedeutung ist. Hier ging es vielmehr darum, aufzuzeigen, in welcher Weise einige muslimische Gelehrte sich mit Äußerungen eines bedeutenden

⁴⁵⁵ S. den Anhang , Die Regensburger Rede des Papstes, S.204

⁴⁵⁶ S. die Veröffentlichungen von Theodor Adel Khoury

Vertreter der westlichen Christenheit zum Islam auseinandergesetzt haben. Dabei ist zunächst festzuhalten, dass die Rede des Papstes in einer hohen Masse in Bezug auf den Islam spontan und nicht von der römischen Kurie unter politischen und diplomatischen Aspekten vorbereitet worden war.

Nach der Vorlesung von Papst Benedikt XVI in Regensburg schlossen sich am 13. September 2006 38 muslimische Gelehrte, aus der gesamten islamischen Welt und aus allen Konfessionen und Denkschulen an einen offenen Brief an den Papst an, in dem sie einen offenen geistigen Austausch und gegenseitiges Verständnis einforderten. Dafür war es auch erforderlich, sich darüber zu verständigen, was der wahre Islam sei. Auf der Internetseite des amerikanischen muslimischen Magazins ‚Islamica‘ wurde am 14. Oktober ein offener Brief an den Papst veröffentlicht; in der Januar-Ausgabe 2007 des Magazins erschien eine ausführliche Analyse und ein Kommentar zu der Rede. Der offene Brief akzeptierte die Klarstellung des Papstes, kritisierte aber auch Irrtümer im päpstlichen Verständnis des Korans und der islamischen Philosophie. Der Philosoph Kurt Flasch warf dem Papst ungenaue Interpretationen und ein falsches Kant-Zitat vor.⁴⁵⁷ Von protestantischer Seite verwies der Theologe Rolf Schieder darauf hin, dass der Papst nicht nur der islamischen, sondern auch und vor allem der protestantischen Theologie mangelnde Vernunftbildung vorgeworfen habe.⁴⁵⁸ Auch Adel Theodor Khoury, den der Papst zitiert hatte, nahm Benedikt XVI in Schutz, meinte aber, dass das Zitat hätte präzisiert werden müssen, um Missverständnisse zu vermeiden.

Im Gegensatz dazu hatten die muslimischen Gelehrten, die den offenen Brief an den Papst unterzeichneten haben, in dem sie zu seinen Ausführungen in Regensburg Stellung nehmen, genügend Zeit, sich inhaltlich und stilistisch sorgfältig vorzubereiten. Sie standen ihrerseits aber vor dem Problem, eben diesen Inhalt mit einer Vielzahl von Persönlichkeiten der muslimischen Geisteswelt zu koordinieren. Eine derartig große Zahl von Gelehrten zu einem solchen Schritt zu bewegen, wäre ohne die modernen Kommunikations- und Koordinationsmittel kaum möglich gewesen. Es entspricht dem Organisationsgrad des Islams als religiöse weltumspannende Glaubensgemeinschaft, dass darüber innerhalb der muslimischen Welt und innerhalb der muslimischen politischen und religiös-kulturellen

⁴⁵⁷ Berliner Zeitung : Vernunft ist keine Jacke, Essay von Kurt Flasch, S.16, 22.September 2006

⁴⁵⁸ Berliner Zeitung: Wann protestieren die Protestanten?, Artikel von Rolf Schieder, S.22, 23. September 2006

Großorganisationen Einigkeit zu erhalten ist. Auch unter den Unterzeichnern des offenen Briefes an den Papst finden sich Personen mit sehr verschiedenen Ausbildungsbiographien. Ein Teil von ihnen kann auf eine lange und erfolgreiche Karriere innerhalb des etablierten Islams blicken. Persönlichkeiten wie z. B. der Groß-Mufti von Ägypten Dr. Ali Gomaa und der Groß-Mufti von Mauritien Dr. bin Bayyah oder der Groß-Mufti von Syrien Dr. Badr al-Din Hassoun haben einen klassischen Karriereweg eingeschlagen, wie ihn seit der Etablierung der Medresen im islamischen Mittelalter ⁴⁵⁹ viele muslimische Geistesgrößen beschritten haben. Einige von ihnen haben zunächst an modernen Universitäten ihrer Heimatländer nicht-theologische Fächer wie Wirtschaftswissenschaften studiert und sind erst nach deren Abschluss auf das weite Feld der islamischen Theologie oder des islamischen Rechts gestoßen. Ein typisches Beispiel für diese Gruppe von Unterzeichnern des offenen Briefes an Papst Benedikt XVI ist Prinz Ghazi bin Mohammed aus Jordanien sowie Dr. Tarik al-Suwaïdan, der unter dem Einfluss der Lehren der Muslim-Bruderschaft sein Wissen über die islamische Theologie und das islamische Recht erworben hat. Zuvor hat er eine erste akademische Ausbildung –typischerweise – an einer US-amerikanischen Universität erhalten.

In einem ruhigen, verbindlichen Ton antworten die Gelehrten Punkt für Punkt auf die päpstlichen Ausführungen.

Sie gehen auf die Frage der Gewalt ein, auf die Frage der “absoluten Transzendenz” Gottes, auf die Rolle der Vernunft in der Religion. Sie definieren “Ġihād” im Rahmen einer islamischen Theorie des Gerechten Kriegs, und sie nehmen Stellung zu der Frage, was (und ob) der Islam Neues gebracht habe im Vergleich zum Judentum und Christentum.

Der Papst sei das “Oberhaupt für mehr als eine Milliarde Katholiken und ein moralisches Beispiel für viele andere weltweit”: “Wir teilen Eure Sehnsucht nach einem offenen und ehrlichen Dialog, und anerkennen seine Bedeutung in einer zunehmend vernetzten Welt.”⁴⁶⁰

Die Gelehrten bestritten die Auffassung des Papstes, der Koranvers darüber, dass “kein Zwang in der Religion” sei, stamme aus der Zeit, als der Prophet noch machtlos und unter Druck gewesen sei. Der Hauptstrom des islamischen Denkens habe vielmehr darauf bestanden, dass es einen Einklang zwischen den Wahrheiten der koranischen Offenbarung und den Ansprüchen der menschlichen Vernunft gebe: “Die Vernunft selbst ist eines der

⁴⁵⁹ S. dazu: Makdisi, George: The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West. Edinburgh 1981, S. 9 – 34.

⁴⁶⁰ S. den Anhang S.223

vielen göttlichen Zeichen in uns, die Gott uns einlädt zu betrachten – wie er uns einlädt, mit ihrer (der Vernunft) Hilfe die Wahrheit zu bedenken.”

Der Begriff “Heiliger Krieg” existiere im Islam nicht. Ğihād bedeute “Bemühung, Anstrengung”, im Besonderen auf dem Wege Gottes. Diese Anstrengung könne viele Formen annehmen, auch des gewaltsamen Kampfes. Religiöse Gründe allein rechtfertigen keinen Angriff. Muslime können und sollen in Frieden mit ihren Nachbarn leben. Ausnahmen sind nur als Selbstverteidigung und zur Erhaltung der Souveränität erlaubt. Nach islamischem Glauben lehrten vielmehr alle wahren Propheten zu ihrer Zeit die gleiche Wahrheit des Glaubens an den einen Gott.

Dr. Ali Gomaa Großmufti von Ägypten (geb. 3.3. 1951) ⁴⁶¹ hat sich auch zum Ğihād geäußert. Dabei erklärte er, dass sich das Wort Ğihād auf den Kampf gegen das eigene niedere Selbst beziehe. Der Sinn sei grundlegend spirituell und beziehe sich auf die Reinigung des Herzens. Der Prophet Mohammed habe diese Reinigung als den „größeren Ğihād im höchsten und edelsten Sinne des Wortes bezeichnet. Der Kampf der Muslime zur Abwehr von Aggressionen sei dagegen als der kleine Ğihād beschrieben worden. Der Prophet wird zitiert mit den Worten:

„Die beste Form des Ğihād ist ein wahres Wort in das Gesicht eines Tyrannen.“ ⁴⁶²

Dr. Gomaa weist auch auf verschiedene Bedeutungen des Ğihād -Begriffs hin. So konstatiert er, dass auch die Pilgerfahrt (Haġġ) für die Frau als Ğihād bezeichnet wird, weil die Rituale der Wallfahrt für sie eine besondere Härte darstellen. Kritisch äußert er sich dazu, dass muslimische Extremisten den Ğihādbegriff missbrauchen und dieser Missbrauch dann von westlichen Massenmedien in dieser falschen Weise weiter verbreitet werden. Diese falsche, aber leider international weit verbreitete falsche Verwendung des Wortes Ğihād.

Abschließend zitieren die Gelehrten das Zweite Vatikanische Konzil, das erstmals die hohe Wertschätzung der Kirche für die Muslime ausdrückte und die Gemeinsamkeiten zwischen den abrahamitischen Religionen herausstellte, sowie Papst Johannes Paul II., der vor zwanzig Jahren in einer Generalaudienz betonte, “wir glauben an den gleichen Gott”.

⁴⁶¹ Ali Gomaa hat eine für einen muslimischen Religionsgelehrten ungewöhnliche Ausbildung. Nach dem Abitur auf einer säkularen Schule studierte er zunächst an der ebenfalls säkularen Ain Shams-Universität ‚Commerce‘. Dies Studium schloss er mit dem BA ab. Dann wechselte er auf die Azhar-Universität, wo er einen weiteren BA in den religiösen Wissenschaften erwarb. Im Jahr 2003 wurde er zum Groß-Mufti für Ägypten ernannt.

⁴⁶² Sunan Al-Nisaey 7/161 , Nr.4209 ,tabaa 2 ,1986

Dr. Gomaa beschreibt Terroristen, die unschuldige Menschen getötet und andere Gräueltaten begangen haben, dass diese die öffentliche Sicherheit bedrohen und die internationalen Beziehungen beschädigen und die islamischen Gesellschaften in Aufruhr gebracht haben. Der Aufstieg eines gewalttätigen Extremismus in der islamischen Welt hat Verwirrung auf der ganzen Welt hervorgerufen, in den muslimischen wie in den nicht-muslimischen Gesellschaften.⁴⁶³

Über die Regensburger Rede hatte sich der kürzlich verstorbene Scheich, der oberste Gelehrte der al-Azhar in Kairo, Leiter der ältesten und berühmtesten Universität auf aller islamischen Welt Dr. al-Tantawi geäußert. Er schrieb fünf Artikel an den Papst Benedikt XVI im Al-Azhar Magazin mit dem Titel: *ḥi wār hādī maʿ a baba al-vatikan* - Ruhiger Dialog mit dem Papst⁴⁶⁴. Scheich Muhammad Sayyid Tantawi (28. 10. 1928 – 10. 3. 2010)⁴⁶⁵ hatte sich aber ausführlich zu Fragen des Ġihād geäußert. Darin hatte er ebenfalls darauf hingewiesen, dass sich der Islam durch Überzeugung und weise Überlegung und nicht durch Zwang und Gewalt verbreitet hat. Der Ġihād sei von Gott vorgeschrieben, um den unter Ungerechtigkeit leidenden Menschen zu helfen sowie im Menschenleben, Besitz, Ehre, Würde, Heimat und Menschenrechte zu verteidigen.

Dr. Tantawi Scheich von Al-Azhar zitiert den bekannten ägyptischen Schriftsteller Abbas Mahmud ʿAqqad.⁴⁶⁶ „Tatsache ist, dass der religiöse Glaube eine psychische Notwendigkeit ist, die die Natur braucht. Der Glaube bemächtigt sich der Vernunft, der Gefühle und der Seelenkräfte des Menschen, weil er seine natürlichen, leidenschaftlichen und rationalen Neigungen befriedigt. Wenn der religiöse Glaube nicht gefunden wird, wird er erfunden.

⁴⁶³ www.aligomaa.net/speeches.html Dr. Ali Gomaa Großmufti von Ägypten: Terrorists are criminals, not Muslim activists, Cambridge, UK. Wilton Park Speech: London, 21 Februar, 2007. (Zugriff 12.11.2011).

⁴⁶⁴ Molhak Majalat Al-Azhar, Dezember 2006-Dhul-qaedah, 1427A.H. Aufsatz von Dr. Muhammad Sayyid Tantawi Großscheich von Al-Azhar: " *ḥi wār hādī maʿ a baba al-vatikan* ".

⁴⁶⁵ Tantawi hatte nach einer traditionellen Ausbildung und der Ablegungen der entsprechenden Examina bis zum Ph. D. zunächst in Libyen und Saudi-Arabien gelehrt, bis er 1985 an die Azhar-Universität zurückkehrte. Er wurde Dekan der Fakultät für Koranauslegung und 1986 zum Groß-Mufti für Ägypten berufen. Im Jahr 1995 wurde er Groß-Scheich der Azhar-Universität und damit der oberste Religionsgelehrte für die gesamte sunnitisch-islamische Welt.

⁴⁶⁶ ʿAqqad ist ein besonders fruchtbarer Autor, der zahlreiche Werke mit theologischem Inhalt verfasst hat.

Jeder Mensch hat seinen Glauben, der er verteidigt, auch wenn er falsch ist und keine historische, rationale, logische Begründung aufweist.“⁴⁶⁷

Scheich Tantawi von Al-Azhar bezeichnet die Beteiligung der katholischen Kirche an den internationalen Beziehungen seit dem Konzil als hoch signifikant. Das gilt vor allem für den Bereich der Verbesserung der Beziehungen zwischen Muslimen und Christen. Vor allem der Vorgänger des derzeitigen Papstes, nämlich Johannes Paul II, hat sich immer wieder um Einvernehmen und die Entstehung eines Gefühls der Gemeinsamkeit mit den Muslimen bemüht. Am tiefsten bewegt hat dabei die islamische Welt eine Rede, die Johannes Paul II bei einem Besuch Marokkos auf Einladung von König Hassan II in Casablanca gehalten hat. Dort führte er aus:

„Christen und Muslime haben viele Gemeinsamkeiten, als Gläubige und als Menschen ... Jeder hofft, respektiert zu werden als das, was er tatsächlich ist, und für das was er gewissenhaft glaubt. ... Darüber hinaus sollten der Gehorsam gegen Gott und seine Liebe zum Menschen uns leiten, die Menschenrechte zu respektieren. Diese Rechte sind Ausdruck von Gottes Willen und den Forderungen der menschlichen Natur, wie sie von Gott geschaffen wurden... Deshalb erfordern Respekt und Dialog Gegenseitigkeit in allen Bereichen, vor allem in dem, was die Grundfreiheit betrifft, insbesondere die Religionsfreiheit.“⁴⁶⁸

Es wurde gesagt: Man hätte erwarten können, dass die Offenheit der Aufforderung, die sich an der Unterschriftenaktion für den offenen Brief zu beteiligen, zu einer insgesamt größeren Beteiligung geführt hätte. Einer der Gründe mag von praktischen Bedingungen geprägt sein. So waren die Initiatoren bemüht, vor allem solche Persönlichkeiten zur Unterschrift einzuladen, die sich durch ihre wissenschaftlichen oder publizistischen Aktivitäten ein gewisses Ansehen in der islamischen Welt erworben hatten. Ein zweites Kriterium war wohl auch, dass nur solche Gelehrten oder theologischen Publizisten zur Unterschrift aufgefordert wurden, die ein gewisses Maß an praktischen Erfahrung mit dem inter-religiösen Dialog, vor allem mit dem Christentum aufweisen konnten. Dadurch fielen Religionsgelehrte vor allem aus den demographisch stärksten muslimischen Staaten, vor allem Süd- und Südasiens, aus einem entsprechenden Raster heraus, auch wenn in diesen Regionen auch einige der

⁴⁶⁷ Vgl. Molhak Majalat Al-Azhar, Dezember, 2006-Dhul-qaedah, 1427 A.H., Aufsatz von Dr. Muhammad Sayyid Tantâwi Großscheich von Al-Azhar mit dem Titel: "ḥ iwār hādī ma' a baba al-vatikan ", S.49

⁴⁶⁸ Erinnerung an Johannes Paul II. mit jungen Muslimen in Marokko Casablanca 1985, 13. Februar 2011

Organisationen der muslimischen Gelehrtenschaft beheimatet sind und auch im internationalen Bereich vielfältige Aktivitäten entwickeln.⁴⁶⁹

Die späteren Umformulierungen, redaktionellen Veränderungen und offiziellen Verlautbarungen des Vatikans und auch des Papstes selbst zeigen ⁴⁷⁰dann eine sehr viel ausgewogenere Art der Ausführungen.⁴⁷¹

Im Dezember 2006 erschien der offizielle und mit Anmerkungen versehene Text der Regensburger Rede. Die kritisierten Sätze werden folgendermaßen abgewandelt: „Ohne sich auf Einzelheiten wie die unterschiedliche Behandlung von ‚Schriftbesitzern‘ und ‚Ungläubigen‘ einzulassen, wendet er sich in erstaunlich schroffer ⁴⁷² ‚für uns unannehmbar schroffer‘ (dies als entscheidende die Erläuterung gegenüber dem ursprünglichen Text) Form ganz einfach mit der zentralen Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt überhaupt an seinen Gesprächspartner.“⁴⁷³ In den Fußnoten wird ebenfalls darauf hingewiesen, dass der Papst das Missverständnis bedauere und sich das Zitat nie zu eigen machen wollte, sondern lediglich auf den wesentlichen Zusammenhang zwischen Glaube und Vernunft hinführen wollte und Ehrfurcht gegenüber dem Koran empfindet.

Ein Jahr später wurde diese Botschaft an das Christentum erweitert, wobei sich 138 muslimische Gelehrte und Intellektuelle aus 40 Nationen zusammenfanden und zum ersten Mal seit den Tagen des Propheten Muhammad den gemeinsamen Boden zwischen Christentum und Islam zu bestimmen versuchten. Diese Zusammenkunft wurde als Common Word Conference bezeichnet. Sie führte dann zu einer Konferenzreihe an den Universitäten Yale und Cambridge und im Vatikan, an denen auf christlicher Seite hohe Würdenträger der protestantischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche teilnahmen. Gemeinsames

⁴⁶⁹ S. dazu z.B.: Heine, Peter: Die Jakarta-Konferenz 2004, in: Orientierung 68 (2004) S. 85 - 87

⁴⁷⁰ S. im Anhang die reduzierte Rede des Papstes Benedik XVI. S. 213

⁴⁷¹ Der Papst hatte in einem Telefongespräch mit Khoury sein Bedauern um die entstandenen Unstimmigkeiten, von denen auch Koury betroffen war, zum Ausdruck gebracht. Persönliche Mitteilung von Prof. Heine

⁴⁷² Die Formulierungen müssen erstaunen, befand sich doch der byzantinische Kaiser in einer ständigen militärischen Auseinandersetzung mit verschiedenen muslimischen Staaten. Dass wir es bei dem Text von Manuel II ohnehin mit einem Text unter Propagandaaspekten zu tun haben, ist in den gesamten Debatten weder von Benedikt XVI noch seinen Kritikern angesprochen worden. Der a-historische Ansatz mag viel zum beiderseitigen Missverstehen beigetragen haben.

⁴⁷³ Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Herder Verlag, Freiburg/Breisgau 2006, (Text der Vorlesung und Kommentare von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury und Karl Lehmann)

Thema dieser Zusammenkünfte war es, dazu beizutragen, die Bedeutung und den Einfluss extremistischer Vorstellungen und Praktiken in der Welt einzudämmen.⁴⁷⁴

Dr. Ali Gomaa, Großmufti von Ägypten nahm am 6. November 2006 die Einladung zu einem Vortrag an der Universität Cambridge an, bei der er sich zum Ziel gesetzt hatte, einige der westlichen Verwirrungen bezüglich des Islams und der aktuellen Situation der Muslime in der Welt zu klären. Vor allem ging es ihm auch darum darzustellen, was die große Mehrheit der Muslime als richtig erkannt habe. Natürlich sprach er das Thema des islamischen Extremismus und Terrorismus an und zeigte die Fehler dieser Denkweisen auf⁴⁷⁵. In einem anderen Vortrag ging es ihm darum, Brücken der Verständigung zwischen der islamischen Welt und dem Westen zu errichten, weil schlussendlich alle Menschen gemeinsam in einer globalen Gesellschaft leben.⁴⁷⁶

Die verstärkten Kommunikationsmöglichkeiten haben auch zu einer Verbesserung der Beziehung der muslimischen Diaspora in den Debatten muslimischer Gelehrter und Theologen geführt. Dabei spielt natürlich eine Rolle, dass die Größe dieser Diaspora sich seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sich kontinuierlich weiter entwickelt hat. Zwar hatte sich schon zum Ende des 19. Jahrhunderts hin in Westafrika, vor allem aber in Nord-, Mittel- und Südamerika eine nahöstliche Diaspora entwickelt, zu der auch eine Vielzahl von Muslimen gehörte.⁴⁷⁷ Die Möglichkeiten des regelmäßigen Austausches zwischen den Zentren der islamischen Gelehrsamkeit und den muslimischen Peripheriegemeinden war jedoch zunächst nur auf einige Publikationen wie die Zeitschrift al-Manâr (der Leuchtturm)

⁴⁷⁴ www.acommen.com / „Ein gemeinsames Wort zwischen Uns und Euch“ ist ein offener Brief, datiert vom 13. Oktober 2007, von Führern der muslimischen Glaubengemeinschaft an Führer der christlichen Glaubengemeinschaft. Er ruft zum Frieden zwischen Muslimen und Christen auf und versucht, eine gemeinsame Basis zu erarbeiten, im Einklang mit dem koranischen Gebot (Sure al-ʿImrân, Vers 64), "Sprich: "O Leute der Schrift! Kommt zu einem gemeinsamen Wort zwischen uns und euch: dass wir niemanden außer Gott anbeten... " und dem biblischen Gebot, Gott sowohl als auch den Nächsten zu lieben. In der kurzen Zeit seit der Veröffentlichung hat sich "A Common Word" zur weltweit führenden interreligiösen Dialoginitiative zwischen Christen und Muslimen entwickelt, in ihrem Umfang und Erfolg beispiellos in der christlichen und der muslimischen Welt.

⁴⁷⁵ S.dazu: Gomaa, Ali: Terrorists are criminals, not Muslim activists, Cambridge, UK.5.Dezember 2006. Übersetzt, zugesandt von seinem Büro. S.dazu www.aligomaa.net/speeches.html

⁴⁷⁶ Gomaa, Ali: Building Bridges of Understanding, Universität Cambridge, U.K. 6. November 2006. Übersetzt, zugesandt von seinem Büro.

⁴⁷⁷ S. dazu: Heine, Peter und Spielhaus: Riem: Das Verbreitungsgebiet der islamischen Religion, in: Ende, Werner und Steinbach, Udo (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. 5. Auflage, München 2005, S. 146 f

der bedeutenden muslimischen Reformer Jamal al-Din al-Afgānī und Muhammad ‘Abduh beschränkt.⁴⁷⁸

Das sind aber heutzutage alte Informationen, die der Wahrheit nicht entsprechen, da sich mehrere bekannte islamische Publikationen in Ägypten und in anderen arabischen und islamischen Ländern befinden u.a.: Mağallat Manbar Al-Islām⁴⁷⁹, Mağallat Al-Manār⁴⁸⁰, Majallat Al-Azhar,⁴⁸¹ Al-liwā’ Al-Islami⁴⁸².

Es erschien aber doch wichtig, einen der bedeutendsten muslimischen Theologen, der sich besonders intensiv mit dem islamisch-christlichen interreligiösen und kulturellen Dialog auseinandergesetzt hat, in die vorliegende Darstellung einzubeziehen, der den offenen Brief nicht unterzeichnet hat, um die Möglichkeiten und die Vielfalt der Positionen zu verdeutlichen. Mit Prof. Dr. Mahmoud Zakzouk wird das Denken eines muslimischen Gelehrten vorgestellt, der sich vor allem wohl wegen seiner hohen politischen Position nicht in der Lage sah, den Brief zu unterschreiben. Dr. Zakzouk war seit Ende dieses Jahrzehnts Minister für religiöse Angelegenheiten in verschiedenen ägyptischen Kabinetten und islamischen Stiftungen in Ägypten. Er hatte daher auch politische und diplomatische Rücksichten zu nehmen. Das mag daran liegen, dass Dr. Zakzouk nicht nur seit den frühen 1990er Jahren an der Azhar-Hochschule als Dekan und in anderen Funktionen vor allem im Bereich der Wissenschaftsverwaltung tätig ist

Seine Kenntnisse des westlichen, vor allem des mittelalterlichen Christentums und der katholischen Haltung gegenüber dem Islam hat er in zahlreichen Publikationen, in Reden und Diskussionen in der islamischen Welt wie in der westlichen Welt verbreitet. Er ist daher wohl eine der wichtigsten Gestalten im islamisch-christlichen Dialog und konnte in der vorliegenden Untersuchung mit seinen Vorstellungen nicht außer Acht gelassen werden. Denn er hat nicht nur die islamischen Positionen in dieser Frage entscheidend mit geprägt,

⁴⁷⁸ S. dazu Emad Eldin Shahin: Muhammad Rashid Rida’s Perspectives on the West as Reflected in al-Manar, in: Muslim World, Nr.79 (1989) S. 113 - 132

⁴⁷⁹ Majallat Manbar Al-Islam wurde seit 1941 durch das ägyptische Ministerium für Al-Awqaf in Kairo veröffentlicht.

⁴⁸⁰ Veröffentlicht in Kairo seit 1898.

⁴⁸¹ Majallat Al-Azhar wurde seit 1929 bis heute monatlich von Al-Azhar in Ägypten finanziert und publiziert.

⁴⁸² Al-Liwaa’ Al-Islami ist eine Zeitung, die von Mayo House Verlag in Ägypten veröffentlicht wird, bei denen Akhbar eine 90-Prozent-Anteil besitzt und Dar Al-Tahrir [Tahrir-Verlag] den Rest besitzt. Es wurde erstmals 1981 veröffentlicht.

sondern er hat auch das Bild des Islams vor allem in akademischen Kreisen der westlichen Theologie mit gestaltet. In vielerlei Hinsicht unterscheidet sich Dr. Zakzouk von den übrigen Unterzeichnern des offenen Briefes an Papst Benedikt XVI. Man könnte ihn als einer der konservativsten Gelehrten der hier behandelten Unterzeichner ansehen. Es mag an seiner langjährigen politischen Tätigkeit liegen, dass er mit Hilfe der modernen elektronischen Kommunikationsmedien seine wissenschaftlichen Positionen kaum bekannt macht. Bei diesen arbeitsintensiven Tätigkeiten wird er noch Gelegenheit und Zeit dafür gefunden haben, sich in die rasch weiter entwickelnden modernen Kommunikationsformen einzuarbeiten.

Dr. Zakzouk hat sich in der Regel in Organen geäußert, die eine gewisse wissenschaftliche Qualität für sich in Anspruch nehmen. Die Unterzeichner des offenen Briefes zeichnen sich dadurch aus, dass sie ihre Vorstellungen auch in Tages- und Wochenzeitungen verbreitet haben. Man sollte dabei ferner im Gedächtnis behalten, dass die Mehrzahl von ihnen sehr rasch die Möglichkeiten der elektronischen Medien nicht nur als einfache „User“ nutzen, sondern auch, in vielen Fällen durch die Mitarbeit von entsprechenden IT-Spezialisten, umfangreiche Datenbanken, Plattformen und andere Techniken initiiert und finanziert haben. Diese elektronischen Möglichkeiten richtete der Großmufti von Ägypten, Dr. Ali Gomaa unmittelbar nach Einführung in dieses bedeutende Amt in Form einer umfangreichen Datenbank zum islamischen Recht ein. Der Zugriff auf diese Datenbank ist allgemein möglich. Diese Datenbank ist eine der wichtigsten Reaktionen der etablierten muslimischen Gelehrtschaft auf ein extensives und unkontrolliertes Anwachsen von Internetauftritten mit Äußerungen zum islamischen Recht.⁴⁸³ Auch die Unterzeichner des offenen Briefes an den Papst haben in vielen Fragen des islamischen Rechts oder der Interpretation des Korans klare Ansichten.⁴⁸⁴

Lange Zeit hatten die führenden Gelehrten die umfangreiche Auswanderung von Muslimen in die westeuropäischen, aber auch die US-amerikanischen, kanadischen und australischen Industrieregionen zur Kenntnis genommen. Erst Ende der 1970er Jahre gründeten Muslime in London The Institute of Muslim Minority Affairs, das seit 1979 das anspruchsvolle Journal of Muslim Minority Affairs herausgibt. Erst später wurde dann vor allem an der Azhar-Universität in Kairo eine Forschungs- und Ausbildungseinheit für Muslime in der Diaspora eingerichtet, an der heute Curricula für die Ausbildung von muslimischen Religionslehrern und Imamen in westlichen Gesellschaften entwickelt werden. Darüber hinaus hat sich mit der Verbesserung der Reisemöglichkeiten und der elektronischen Kommunikationsmöglichkeiten

⁴⁸³ S. dazu: Heine, Peter: Islam und Fußball, in: Orientierung 70 (2006), S. 109 - 111

⁴⁸⁴ www.jordanembassy.de/Amman s. dazu: Text der Botschaft aus Amman im Anhang S. 234

ein lebhafter persönlicher und elektronischer. Austausch zwischen muslimischen Religionsgelehrten in den nahöstlichen Zentren der islamischen Gelehrsamkeit und muslimischen Gemeinden in den verschiedenen westlichen Gesellschaften entwickelt. An diesem Austausch nehmen auch etliche der Unterzeichner des offenen Briefes an Papst Benedikt XVI teil.

Einige der Unterzeichner des offenen Briefes sind durch ihre Bücher, Artikel, ihre Präsenz in Fernsehsendungen oder durch die Widergabe von Vorträgen auf Kommunikationsformen wie „You Tube“ bekannt. Westliche Beobachter stellen sich immer wieder die Frage, warum die von ihrem Programm her so deutlich religionsbezogenen TV-Programme eine so lebhafte Nachfrage in der islamischen Welt verzeichnen können. Einer der Gründe dafür liegt in der höheren Sehfrequenz von Interessenten in islamischen Ländern, vor allem des Nahen und Mittleren Ostens. Jeder Besucher von Familien in diesen Staaten wird die Erfahrung gemacht haben, dass die verschiedenen Fernsehgeräte kaum einmal ausgeschaltet werden. Irgendein Familienmitglied verfolgt immer eine Sendung auf einem Gerät. Gleichzeitig mag jemand anders aus der Familie auf einem anderen Gerät ein anderes Programm verfolgen. Selbst in vielen Hotel-Lobbies laufen ständig Fernsehgeräte. So konnte man in den 1990er Jahren in Hotels in der Golf-Region mehrere übereinander angebrachte Geräte sehen, auf denen je ein anderes Programm zu sehen war.⁴⁸⁵ Die Affinität von Fernseh-konsumenten ist in den Gesellschaften des Nahen und Mittleren Ostens also sehr viel höher als in westlichen Gesellschaften. Diese Faszination hat sich seit dem Erscheinen von TV- Satelliten und den durch sie verbreiteten Programmen noch stark erweitert. Dabei bieten religiöse Programme den verschiedenen Religionsgelehrten u.a. Dr. Yusuf Al-Qaradawi eine Gelegenheit, die Ergebnisse ihrer Überlegungen einem breiten Publikum vorzustellen. Dabei kann es sich um theologische Positionen handeln, die inhaltlich in einem überraschenden Widerspruch zu den genutzten technischen Mitteln stehen. Den Gelehrten ist dabei durchaus bewusst, dass sie weit über den nahöstlichen Bereich hinaus wahrgenommen werden. In manchen Fällen nehmen sie in ihren Sendungen auch Bezug auf die komplexen Situationen von Muslimen in Minderheitensituationen.

Unabhängig davon, wie sich die Unterzeichner des offenen Briefes an Papst Benedikt XVI publizistisch äußern, handelt es sich doch um Persönlichkeiten, die sich mit den Beziehungen zwischen Islam und Christentum mehrfach, vor verschiedenartigem Publikum und bei zahlreichen Gelegenheiten beschäftigt haben. Trotz unterschiedlicher Ausbildung und theologischen Positionen lassen sich einige Gemeinsamkeiten feststellen. Sie fühlen den Islam

⁴⁸⁵ Persönliche Erfahrungen von Prof. Peter Heine

durch westliche Medien, aber auch durch westliche Forscher unrichtig und nicht selten geradezu verunglimpfend dargestellt. So werden keine Unterschiede zwischen den Aggressionen von christlicher Seite im Rahmen der Kreuzzüge und den Erfahrungen muslimischer Gesellschaften im Zusammenhang mit der europäischen Kolonialexpansion gemacht. Die Autoren - wie es in der westlichen Welt behauptet wird- entsprechen da einer Argumentationskette, die auch von anderen muslimischen Autoren, die sich mit den Beziehungen zwischen der islamischen und der westlichen Welt befasst haben, vorgetragen wird. Man muss in diesem Zusammenhang allerdings darauf hinweisen, dass zumindest bei einem Teil der europäischen kolonialen Expansion das religiöse Moment durchaus eine Rolle gespielt hat. Während der französische Kolonialismus deutlich auf einer säkularen ideologischen Basis der Ideale der französischen Revolution von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit ruhte, spielte vor allem im belgischen, britischen, deutschen oder italienischen Kolonialismus auch die Ausbreitung des Christentums durch entsprechende Missionsgesellschaften eine gewisse Rolle. Dass es dabei immer wieder Konflikte zwischen der jeweiligen Kolonialverwaltung und den Interessen der zahlreichen Missionsgesellschaften gab, spielt dabei keine Rolle. Vor allem aus der Perspektive der zeitgenössischen Muslime und in der Folge auch aus der der heutigen muslimischen Beobachter werden hier Parallelen gezogen, die bis zu einem gewissen Masse nachvollziehbar sind.

Trotz der anfänglichen konfliktreichen Reaktionen muslimischer Sprecher auf die ‚Regensburger Rede‘ von Benedikt XVI hatte der Vorgang positive Konsequenzen. Dazu gehört der offene Brief, über dessen Unterzeichner in dieser Untersuchung berichtet worden ist. Ihre Antwort auf den Papst lässt hoffen, dass ein echter Dialog beginnen kann, nachdem der unaufrichtige Scheindialog ans Ende gekommen ist.

Dazu kommt aber auch, dass sich Benedikt XVI offenbar intensiver mit dem Islam befasst hat und Muslime bei seinen folgenden Reisen, z.B. nach Istanbul näher kennengelernt hat. Insofern entwickelten sich aus der ‚Regensburger Rede‘ doch einige positive Weiterungen, deren Folgen in ihrer Gesamtheit natürlich noch nicht abgeschätzt werden können.

Ein besonderes Ereignis in diesem Zusammenhang war der Besuch von Benedikt XVI in Jordanien im Rahmen einer Nahostreise vom 8. bis 10. Mai 2009, mithin etwa zweieinhalb Jahre nach der Regensburger Rede. Prinz Ghazi war der eigentliche Redner in der König-Hussein-Moschee in Amman, wo der Papst aufgefordert hatte, die Religionen nicht für die

Gewalt in der Welt verantwortlich zu machen. Die Religionen seien Kräfte des Guten, stellte der Papst fest und sie dürften nicht für politische Zwecke instrumentalisiert werden.

Die wesentlichen Faktoren eines erfolgreichen Dialogs nach Dr. Zakzouk liegen in der Überzeugung, dass es Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Islam gibt. Daraus ergibt sich, dass für den Dialog diese Gemeinsamkeiten richtig genutzt werden, um zu einer wahren Verständigung, gegenseitigem Respekt und zu ehrlicher konstruktiver Kooperation zwischen den Dialogpartnern zu gelangen. Die Hauptgedanken können in mehreren Punkten zusammengefasst werden.⁴⁸⁶

Dr. Zakzouk befasst sich auch mit einigen westlichen Stellungnahmen, die er auf eine fehlende Kooperation zwischen dem Islam und dem Westen zurückführt. Er führt diese auf eine Verzögerung der Zusammenarbeit zurück. Diese Kritik an westlichen Äußerungen lässt sich in vier Punkten Zusammenfassen:

1. Eine Reihe von westlichen Forschern, Politikern und Publizisten gehen offenbar davon aus, dass heutige muslimische Forscher das, was von dieser Seite direkt oder zwischen den Zeilen über den Islam gesagt oder geschrieben wird, nicht zur Kenntnis genommen wurde. Dabei stellen die muslimischen Forscher zahlreiche Fehler und Ungenauigkeiten fest, die als unumstößliche Tatsachen in Bezug auf „den“ Islam geschildert werden. Diese muslimischen Forscher sind auch durchaus in der Lage, methodische Antworten auf diese Behauptungen zu geben wie auch einen systematischen Dialog zu führen. Sie sind ebenfalls in der Lage, die noch auf Vorstellungen des abendländischen Mittelalters zurückgehende Überzeugungen und Vorurteile zurückgehen, die jeder historischen Grundlage entbehren. Auch nichtmuslimische westliche Forscher haben auf diese Tatsache schon hingewiesen.

2. Muslime haben sich eigene Bewertungskriterien für die verschiedenen wissenschaftlichen Entwicklungen geschaffen. Dabei sind sie zu der Ansicht gelangt, dass viele der modernen wissenschaftlichen Entwicklungen stärker materiell als geistig geprägt sind.

3. Eine willkürliche Verbindung zwischen wissenschaftlichen Entwicklungen und einer Verwissenschaftlichung des allgemeinen Lebens führt zu einer westlichen Form von

⁴⁸⁶ Übersetzt aus Dr. Zakzouk: Ad-Dīn li-l-hayāt. Religion ist für das Leben, Kairo 2009, S.43

kulturellem Egozentrismus, bei der der Westen sich in keiner Weise bemüht, die vielfältigen religiösen und kulturellen Grundlagen und Vorstellungen der Anderen zu berücksichtigen.

Aus der islamischen Geschichte ist jedenfalls zu ersehen, dass eine verbindliche Beziehung zwischen der politischen Macht und der Macht des Glaubens in der islamischen Welt vorhanden und notwendig ist.

Die Religionen können einen entscheidenden Beitrag zur Herstellung des Friedens leisten, wenn sie sich auf ihre eigentliche Aufgabe besinnen und sich dafür einsetzen. Solange sie weiterhin unter einander mit Streitereien beschäftigt sind, werden sie ihre eigentliche Rolle, nämlich für den Frieden zu arbeiten, nicht erfüllen können. Ihren Lehren entsprechend sollten sie sich hierbei von Barmherzigkeit, Liebe und dem Streben nach Gerechtigkeit vor allem für die Armen und Unterdrückten in unserer Welt leiten lassen.⁴⁸⁷

Die Gemeinsamkeiten des Glaubens zwischen den himmlischen Religionen⁴⁸⁸ werden im Folgenden von Dr. El-Sayed El-Shahed verdeutlicht:

Gemeinsam ist der Glaube an den einen Gott, der jedem Ding sein Leben und sein Ziel gewährt. Trotz des über die Trinität des Christentums⁴⁸⁹ gesagten⁴⁹⁰, ist die grundlegende Bedeutung der Trinität der Glaube an einen einzigen Gott. Einig sind sich die himmlischen Religionen in der Ablehnung des Unglaubens und des Polytheismus. Einig sind sie im Glauben an Gott, den Schöpfer der Welt. Dabei stehen sie mit den alten philosophischen Vorstellungen im Widerspruch, die sahen, dass Gott der erste Urgrund oder der Urgrund der Natur ist. Er ist vielmehr der Gott Abrahams und dieser Eine Gott spricht zu den Menschen durch die Propheten. Gott kann aber nicht als etwas Geschichtliches bezeichnet werden. ... Einig sind sie sich im Glauben daran, dass der Mensch Gott ansprechen kann.⁴⁹¹ Der Mensch

⁴⁸⁷ Ders.a.o. S. 85-86.

⁴⁸⁸ Der Begriff der ‚himmlischen Religionen‘ rührt von der gemeinsamen Vorstellung des Himmels in Judentum, Christentum und Islam her und findet sich vermehrt in der muslimischen Literatur zum interreligiösen Dialog.

⁴⁸⁹ Zur christlichen Trinitätslehre s. Greshake, G.: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie. Freiburg 2001; Moltmann, J.: Trinität und Reich Gottes. Tübingen 1980

⁴⁹⁰ Dabei bezieht sich Dr. El-Shahed auf seine vorausgehenden Ausführungen zur christlichen Trinitätslehre.

⁴⁹¹ Damit ist wohl die Praxis des Gebets gemeint.

lobt und bittet Gott um Hilfe in Not und Schwierigkeiten. Einig sind sie auch im Glauben, dass Gott seinen Dienern gegenüber gnädig und barmherzig ist. Er nimmt sich der Menschen an, vertreibt sie nicht und fügt ihnen kein Unrecht zu.“⁴⁹²

Sowohl Mohammed wie Jesus hatten viel zu erleiden und wurden als bewundernswürdige Beispiele für das Ertragen von Schwierigkeiten angesehen. Sie wurden mit der Problematik des Leidens konfrontiert und waren gleichzeitig davon überzeugt, dass Gott ihnen den Sieg verleihen und sie nicht in Verlegenheit setzen werde.

Nach Dr.Ibn Bayyah Großmufti von Mauretanien ist die Grundlage für Frieden und Verständigung zwischen Islam und Christentum von Anbeginn gegeben. Sie ist ein Teil der grundlegenden Prinzipien beider Glaubensrichtungen: Die Liebe zu dem einen Gott und die Liebe zu dem Nächsten. Diese Prinzipien werden immer wieder in den heiligen Texten des Christentums und des Islams betont. Die Einheit Gottes, die Notwendigkeit der Liebe zu ihm und die Notwendigkeit der Liebe zum Nächsten sind also die Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Islam. Dazu kann auf verschiedene Stellen von Koran und Evangelium hingewiesen werden. Von der Notwendigkeit der Liebe zu Gott sagt der Koran:

„ Und gedenke des Namens deines Herrn und widme dich ihm ganz.“⁴⁹³

Von der Notwendigkeit der Liebe zum Nächsten sagt der Prophet Mohammed:

„Keiner von euch hat Glauben, bis ihr die gleiche Liebe für eure Nachbarn wie für euch habt“⁴⁹⁴

Im Neuen Testament sagt Jesus in einem berühmten Satz:

„Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Gemüte. Das ist das größte und erste Gebot. Das zweite ist diesem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.“⁴⁹⁵

⁴⁹² Übersetzt Dr. El-Shahed: Al-Masīḥ iyya wa-l-Islām min al-ġiwār ila al-ḥ iwār. Kairo 2001, S. 16-20

⁴⁹³ Koran, Sure 73, Al-Muzzammel, Vers 8

⁴⁹⁴ Al-Bukhari,Sahih, Kitab al-Iman Nr.13 Seite 1411,Tabaa Dar Ibn Kathier – Beirut 3. Auflage, 1987

⁴⁹⁵ Matthäus 22, 37 – 40; Jesus zitiert hier aus dem Alten Testament Leviticus 19, 18

In einem überlieferten Ausspruch des Propheten Mohammed zu der Frage, wie er selbst seine Rolle in der Reihe der Propheten, der Botschafter Gottes an die Menschheit sah, sagte er:

„Wenn man sich ein Bild machen will von dem Verhältnis zwischen mir und den Propheten vor mir, dann stelle man sich einen schönen Bau vor, dem aber noch ein Stein fehlt, was diesen Bau unvollkommen macht. Und dieser fehlende Stein an diesem Bau bin ich.“⁴⁹⁶

In diesem Gleichnis vom Haus der Religionen beschreibt der Prophet sein Verhältnis zu den Propheten vor ihm. Darin spricht er von einem fast fertig gestellten Haus, dessen Bewohner es wegen seiner Schönheit bewundern. Aber sie stellen fest, dass ein Eckstein noch fehlt. Wenn dieser Eckstein an einen Platz gesetzt würde, sagen sie, wäre die Schönheit des Hauses vollkommen.⁴⁹⁷ Für den Dialog bedeutet dies, dass der Islam sozusagen der Schlußstein des Gebäudes der Offenbarungen Gottes an die Menschheit darstellt, aber dass die anderen Religionen eine ebenso wichtige Funktion für die Menschheit haben.

⁴⁹⁶ Al- Bukhârî, Sahih: Hadîth Nr. 3341, S.431, IB Verlag Islamische Bibliothek, Düsseldorf, 2010

⁴⁹⁷ Ein ähnliches Gleichnis findet sich im Alten Testament, wenn in Psalmen 22 – 24 die Rede davon ist, dass die Bauleute einen Stein verworfen haben, den aber der Bauherr zum Eckstein gemacht hat. Auch in Jesaias 28, 16 ist von der Bedeutung des Ecksteins die Rede.

14. Ergebnisse der Arbeit

- 1) Der Begriff “Heiliger Krieg” existiere im Islam nicht. Ğihād bedeute „Bemühung“ Anstrengung” auf dem Wege Gottes. Diese Anstrengung könne viele Formen annehmen. Muslime können und sollen in Frieden mit ihren Nachbarn leben. Der Ğihād sei von Gott vorgeschrieben, um den unter Ungerechtigkeit leidenden Menschen zu helfen sowie im Menschenleben, Besitz, Ehre, Würde, Heimat und Menschenrechte zu verteidigen.
- 2) Die Scharia- Gesetz des Islams hält für nichts jede Äußerung oder jede Handlung, die ein Mensch gegen seinen Willen, durch Zwang, Gewalt und Ähnliches, d.h. ohne wahrhaftiges Einverständnis und innere Überzeugung leisten muss. Deswegen wäre eine Zwangskonversion zum Islam rechtswidrig und damit wäre auch jeder Zwang in der Ausbreitung des Islams sinnlos.
- 3) Die Notwendigkeit für einen Dialog der Kulturen, Zivilisationen, wissenschaftlichen und religiösen Institutionen, für die Basis eines Dialogs formuliert Dr. Tantawi Großscheich von Al-Azhar Grundsätze u.a., die Ehrlichkeit beim Dialog, die Objektivität und beim Thema zu bleiben um die Wahrheit herauszufinden, die dann von beiden Dialogpartnern anerkannt wird. Ein Dialog, dem beiderseits Bescheidenheit und gegenseitiger Respekt zugrunde liegen, verläuft meistens erfolgreich.
- 4) Der Dialog sollte eine aufklärende Aufgabe haben, denn es gibt so viele bewusste und unbewusste Missverständnisse, Vorurteile und sogar unübersehbare menschengemachte Feindseligkeiten zwischen den Angehörigen der zwei großen Offenbarungsreligionen, die eigentlich in Anbetracht ihres gemeinsamen Ursprungs und somit ursprünglich gleichen Glaubensbekenntnissen nicht existieren dürfte.
- 5) Mit Prof. Dr. Mahmoud Hamdi Zakzouk Minister für religiöse Angelegenheiten wird das Denken eines bedeutendsten muslimischen Gelehrten vorgestellt, der sich vor allem wohl wegen seiner hohen politischen Position nicht in der Lage sah, den Brief zu unterschreiben. Seine Kenntnisse des westlichen, vor allem des mittelalterlichen Christentums gegenüber dem Islam hat er sowohl in zahlreichen Publikationen und Reden, die er sich besonders intensiv mit dem islamisch-christlichen interreligiösen und kulturellen Dialog in verschiedenen

ägyptischen Kabinetten und islamischen Stiftungen in Ägypten als auch in der westlichen Welt auseinander -gesetzt. Er hat nicht nur die islamischen Positionen in dieser Frage entscheidend mit geprägt, sondern auch das Bild des Islams vor allem in akademischen Kreisen der westlichen Theologie mitgestaltet. Seine Werke ragen durch hohe wissenschaftliche Qualität heraus.

Man könnte Dr. Zakzouk als einen sehr konservativen Gelehrten der hier behandelten Unterzeichner ansehen.

Die Thematik und seiner Ansichten zum interreligiös- kulturellen Dialog werden ausführlich dargestellt, sowohl auch die Bemühungen der Zusammenarbeit u.a. das Abkommen zwischen Al-Azhar und dem Vatikan, das am 28.Mai 1998 unterzeichnet wird. Im 6. Paragraph dieses Abkommens wird betont: die Suche nach gemeinsamen Werten und die Befürwortung der Gerechtigkeit, der Respekt von den Religionen, die Beförderung des Meinungsaustausches in Bezug auf die Fragen, die von gemeinsamen Interesse sind, wie die Verteidigung der Würde und der Rechte der Menschen, die Förderung des gegenseitigen Wissens und Respekt zwischen den Katholiken und den Muslimen.

Ein ähnliches Abkommen wird zwischen der Anglikanischen Kirche in England am 30 Januar 2002 unterzeichnet. Die Publikationen und die Empfehlungen für eine bessere Verständigung wird auch darauf hingewiesen: z.B. die Veröffentlichung vom Deutschen Institut für Ausländer -beziehung in Stuttgart: „ Der Westen und der islamischen Welt, Eine muslimische Position, die im Jahr 2004 erschien.

6) Der interreligiöse Dialog ist aus seiner Natur heraus viel komplizierter als ein politischer oder auch ein rein kultureller Dialog. Beim interreligiösen Dialog geht es nicht um materielle oder soziale Interessen, die sich fortwährend den Zeitbedingungen anpassen können oder müssen, oder die nach den eingetretenen neuen Entwicklungen und Bedürfnissen teilbar und verschiebbar sind. Bei einem religiösen Dialog handelt es sich vielmehr um einen Teil des tiefsten Bewusstseins des Menschen, um seine gesamte Identität und sein Dasein als fühlendes Geschöpf.

7) Im christlich-islamischen Dialog spielt die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Staat eine wichtige Rolle. Im Islam ist es verboten, beide Bereiche voneinander zu trennen. Umgekehrt ist diese Trennung ein ganz wesentliches Kennzeichen der westlichen Moderne und wird (wie die Menschenrechte) als ein zivilisatorischer Fortschritt gewertet, der auf keinen Fall aufgegeben werden darf.

Dr. Zakzouk bestimmt daher drei weitere Dialogformen, die er als Dialog des Lebens, Dialog des Handelns und Dialog der religiösen Erfahrung bezeichnet. Der interreligiöse Dialog sollte die Betrachtung der Gemeinsamkeiten der Moralsysteme der Religionen in dem Mittelpunkt seiner Betrachtung stellen.

8) Für die Grenze des Dialogs sind: die Wahrheit und die Gerechtigkeit, die Frage nach dem wahren, nach dem Guten und dem Gerechten. Zur Verständigung sind die beiden nicht voneinander zu trennen. Jede universale Religion und im Besonderen die monotheistischen Religionen tragen mit ihrem Wahrheitsanspruch ein solches Moment der Exklusivität in sich. Das ist angemessen, solange um die Wahrheit mit geistigen und geistlichen Kräften gerungen wird.

9) Nach islamischem Glauben lehrten vielmehr alle wahren Propheten zu ihrer Zeit die gleiche Wahrheit des Glaubens an den einen Gott.

10) Es gibt verschiedene Hindernisse, die den kulturell-religiösen Dialog erschweren. Sie können in drei Punkten zusammengefasst werden:

Erstens: Es gibt eine Reihe von historisch-politischen Hindernissen, die sich aus politisch-militärischen Konflikten zwischen den Dialogpartnern ergeben haben und immer noch ergeben. Für die Geschichte sind hier die Kreuzzüge zu nennen und für die Gegenwart die „ethnischen Säuberungen“ in Bosnien-Herzegowina und die Palästinafrage.

Zweitens: Es gibt auch hermeneutische Hindernisse zwischen Muslimen und Christen, dass einer der beiden Dialogpartner die Religion des anderen nicht als ‚Himmelsreligion‘ anerkennen will. Während der Islam anerkennt, dass Judentum und Christentum ‚himmlischer‘ Herkunft sind und der Glaube an die Botschaften von Moses und Jesus zu einem unerlässlichen Teil der Glaubenslehre des Islams gehören, findet man eine solche Grundhaltung nur bei wenigen Juden und Christen.

Drittens: Zu nennen, sind auch noch individuelle Hindernisse, die davon abhängen, in wie weit dieser oder jener Dialogpartner befähigt und in der Lage ist, im Namen seiner Religion zu sprechen und breite Kreise seiner Religion zu vertreten. Die Frage der Repräsentanz der Dialogpartner spielt im Übrigen auch deshalb eine wichtige Rolle.

11) Die wesentlichen Faktoren eines erfolgreichen Dialogs nach Dr. Zakzouk und Dr. El-Shahed, der ägyptische Islamwissenschaftler, liegen in der Überzeugung, dass es zweifellos

Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Islam gibt. Sobald diese Gemeinsamkeiten richtig genutzt werden, gelangen die Dialogpartnern zu einer wahren Verständigung, gegenseitigem Respekt und zu ehrlicher konstruktiver Kooperation.

12) Die Gemeinsamkeiten des Glaubens zwischen den abrahamitischen Religionen werden im Folgenden verdeutlicht:

Gemeinsam ist der Glaube an den einen Gott, dem Schöpfer der Welt, der jedem Geschöpf sein Leben und sein Ziel gewährt. Trotz des über die Trinität des Christentums gesagten, ist die grundlegende Bedeutung der Trinität der Glaube an einen einzigen Gott. Einig sind sich auch die Religionen in der Ablehnung des Unglaubens und des Polytheismus. Gott kann nicht als etwas Geschichtliches bezeichnet werden. Er ist vielmehr der Gott Abrahams und dieser Eine Gott spricht zu den Menschen durch die Propheten. Einig sind sie sich im Glauben daran, dass der Mensch Gott ansprechen kann, in dem er Gott um Hilfe in Not und Schwierigkeiten bittet. Sowohl Jesus als auch Mohammed wurden mit der Problematik des Leidens konfrontiert und beide waren davon überzeugt, dass Gott ihnen den Sieg verleiht und sie niemals in Verlegenheit setzen würde. Wir müssten an die Rechtheit der Botschafter Gottes und an die Urquelle der Offenbarung glauben.

13) Menschenrechte und göttliches Recht lassen sich nicht gegeneinander ausspielen. Die Menschenrechte bilden eine Mindestnorm, die die Würde des Menschen als Geschöpf Gottes wahrt. Sie anzuerkennen und zu beachten bedeutet also nichts anderes, als gehorsam dem Willen Gottes zu sein.

14) Dr. Ali Gomaa Großmufti von Ägypten, Dr. Zakzouk wie auch Scheich Al-Jifri, aus Jemen und Dr. Hassoun Großmufti von Syrien hatten sich zum Ziel gesetzt, einige der westlichen Verwirrungen bezüglich des Islam und der aktuellen Situation der Muslime in der Welt zu klären. Vor allem das Thema des islamischen Extremismus und Terrorismus. In ihren Werken, Artikeln und Vorträgen geht es darum, Brücken der Verständigung zwischen der islamischen Welt und dem Westen zu errichten, weil schlussendlich alle Menschen gemeinsam in einer globalen Gesellschaft leben. Der internationale Terrorismus kann nur dann mit Erfolg bekämpft werden, wenn man seine eigentlichen Ursachen erkennt und bekämpft. Es handelt sich dabei vor allem um Armut, Misswirtschaft und Unterdrückung.

15) Scheich al-Jifri stellte fest, dass die Menschen unter normalen Umständen dazu neigen, ausgewogenen und moderaten Kräften und Überzeugungen zu folgen. In Situationen aber, in denen die Gesellschaften durch Phasen der Schwäche und Instabilität gehen, nutzen diese Persönlichkeiten mit ihren radikalen Überzeugungen die Situation, um ihre Vorstellungen durchzusetzen. Es ist die Aufgabe der Herrscher, der Gelehrten und der kultivierten Eliten einer Gesellschaft dafür zu sorgen, eine Plattform für die Erziehung der Menschen zu einer gemäßigten Haltung bereitzustellen.

16) Dr. Ibn Bayyah Großmufti von Mauretanien und Prinz Ghazi bin Talal von Jordanien stimmen überein dazu, dass die Grundlage für den Frieden und die Verständigung zwischen Islam und Christentum ein Teil der grundlegenden Prinzipien beider Glaubensrichtungen ist: Die Liebe zu dem einen Gott und die Liebe zu dem Nächsten, islamisch zu dem Anderen. Diese Prinzipien werden mehrmals in den heiligen Texten des Christentums und des Islams betont. Die Einheit Gottes, die Notwendigkeit der Liebe zu ihm und die Unabdingbarkeit des Respekts und Wertschätzung für jeden Menschen sind also zweifelsfrei die Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Islam.

17) Dr. Tarek al-Suwaidan aus dem Kuweit und Dr. Farouk Hammada aus Marokko befaßen sich auch wie die anderen Gelehrten auf unterschiedlicher Art und Weise mit dem Dialog zwischen Islam und Christentum. Sie missbilligen Extremismus und Terrorismus in allen Formen. Terrorismus ist nicht die Eigenschaft einer bestimmten Gemeinschaft, sondern ist eine Erscheinung, die bei allen Gesellschaften zu finden ist, wenn die Voraussetzungen dazu vorhanden waren.

18) Trotz unterschiedlicher Ausbildung und theologischen Positionen der Unterzeichner des offenen Briefes an den Papst lassen sich einige Gemeinsamkeiten festzustellen. Sie fühlen den Islam durch westliche Medien, aber auch durch einige westliche Forscher unrichtig und nicht selten geradezu verunglimpfend dargestellt. Der Islam darf nicht länger als der größte Feind der ganzen Welt verunglimpft werden.

19) Trotz der anfänglichen konfliktreichen Reaktionen muslimischer Sprecher auf die ‚Regensburger Rede‘ von Benedikt XVI hatte der Vorgang positive Konsequenzen. Dazu kommt auch, dass sich Papst Benedikt XVI intensiver mit dem Islam befasst hat und viele Muslime bei seinen Reisen, z.B. nach Istanbul näher besser kennengelernt hat. Ein

besonderes Ereignis in diesem Zusammenhang war auch der Besuch von Papst Benedikt in Jordanien im Rahmen einer Nahostreise vom 8. bis 10. Mai 2009, etwa zweieinhalb Jahre nach der Regensburger Rede. Der Papst hatte dazu aufgefordert, die Religionen nicht für die Gewalt in der Welt verantwortlich zu machen. Die Religionen sind Kräfte des Guten und dürften nicht für politische Zwecke instrumentalisiert werden.

20) Nach diesem Aufruf ein Jahr später fanden sich 138 muslimische Gelehrte und Intellektuelle aus 40 Nationen zusammen und zum ersten Mal seit den Tagen des Propheten Muhammad versuchten sie den gemeinsamen Boden zwischen Christentum und Islam neu zu bestimmen. Diese Zusammenkunft wurde als Common Word Conference bezeichnet. Sie führte dann zu einer Konferenzreihe an den Universitäten Yale, Cambridge und im Vatikan, an denen auf christlicher Seite hohe Würdenträger der protestantischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche teilnahmen. Gemeinsames Thema dieser Zusammenkünfte war es, die Bedeutung und den Einfluss extremistischer Vorstellungen und Praktiken in der Welt einzudämmen. Eine derartige große Zahl von Gelehrten zu einem solchen Schritt zu bewegen, wäre ohne die modernen Kommunikations- und Koordinationsmittel kaum möglich gewesen.

21) Bei diesen Debatten konnten sich die katholischen Theologen auf die wichtigen Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962 – 1965) beziehen. Seit dem II. vatikanischen Konzil sei das Verhältnis zwischen der römisch-katholischen Kirche und den nicht-christlichen Religionen neu bestimmt worden. Zu den Ergebnissen dieses Konzils gehört die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen unter dem Titel „Nostra Aetate“, wo unter Punkt 3 auf die Haltung des Konzils gegenüber dem Islam eingegangen wird. Der Text stellt fest, dass die Muslime den Einen alleinigen Gott anbeten und sich bemühen, sich seinen Ratschlüssen zu unterwerfen. Sie verehrten Jesus, islamisch Isa als einen Propheten, wobei auch darauf hingewiesen wurde, dass Muslime ihn nicht als Gott anerkennen. Besonders wurde in dem Text auch die Verehrung der Muslime für die Jungfrau Maria, islamisch Mariam betont. Die Erwartung des Jüngsten Gerichts und die muslimischen Glaubenspflichten des Gebets, des Fastens und des Almosengebens wurden ebenfalls besonders hervorgehoben.

22) Unsere Zeit braucht unbedingt wie nie zuvor die Hinwendung zur eigentlichen Religion, zu ihren Lehren, die als Barmherzigkeit und Heil an den Menschen gesandt wird. Die wissenschaftliche Zusammenarbeit im Bereich der zivilgesellschaft und der Nichtregierungs-

organisationen ist auch notwendig, um einen umfassenden gerechten und dauerhaften Frieden in der Welt zu schaffen.

23) Alle Nationen müssen sich ernsthaft zu bemühen, die Internationale Gesetze zu respektieren und die von der UNO erlassenen Beschlüsse einzuhalten.

Im Koran, Sure Al-Anām, Vers151:

“ Und tötet nicht die Seele, die Allah verboten hat (zu töten), außer aus einem rechtmäßigen Grund“.

24) Die goldene Regel der Ethik erfordert: das Wahrnehmen, die Anerkennung, die Annahme und die Hochschätzung des Anderen als Bestandteil unseres eigenen Selbstverständnisses. Dies wird ermöglicht durch Menschlichkeit, Gegenseitigkeit und Vertrauen. Von diesen Überlegungen her gesehen, erscheint Solidarität mit unseren Mitmenschen ein natürliches Erfordernis

15. Bibliographie

Abun-Nasr, Jamil: The Tijaniyya. A Sufi Order in the Modern World. London 1965.

Adams, Chris: The Ideology of Maulana Mawdudi, in: Smith, D. E. (Hrsg.): Asian Politics and Religion. Princeton 1966.

Anzensbacher, Arno: Christliche Sozialethik. Freiburg 1998.

Al-ʿAzami, Baram: The Muslim Brotherhood. Genesis and Development, in: Abdal-Jabar, Faleh: Ayatollahs, Sufis and Ideologues. State, Religion and Social Movements in Iraq. London 2002.

Bobzin, Hartmut: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Stuttgart 1995.

Al-Bukhāri, Sahih, Band 91/1, Nr. 325, Tabat Dar-al-Shaab, Kairo 1999.

Al-Bukhāri, Sahih Kitab al-Iman Nr.13 Seite 1411, Tabat Dar Ibn Katheer – Beirut 3. Auflage, 1987.

Al-Bukhāri, Sahih, Kitab 6 (Ğizya- Die Schutzsteuer) S. 339- 340 Hadith Nr. 3167. IB Verlag, Islamische Bibliothek. Düsseldorf 2010.

Bulliet, Richard: Conversion to Islam in the Medieval Period. Quantitativ History. Cambridge. Mass. 1979.

Busse, Heribert: Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Darmstadt 1988.

Canard, M.: Daʿwa, in Encyclopaedia of Islam, Bd. 2, Leiden 1965, S.168-170.

Daniel, Norman: The Arabs and Medieval Europe. London 1975.

Dohmen, Christoph: Die ‚Regensburger Vorlesung‘ Papst Benedikts XVI im Dialog der Wissenschaften. Regensburg 2007.

Eisenstein, Cornelia, Meinungsbildung in der Mediengemeinschaft. Eine theoretische und empirische Analyse zum multi step flow of Communication, Opladen 1994.

Ende, Werner und Steinbach, Udo (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. 5. Auflage, München 2005.

Esposito, John: Islam and Secularism in the Middle East. New York 2000.

Fathui el Bari, Bd. 5, Verlag Dar al- Nahada, Kairo, Ägypten 1961.

Genz, Carolin und Heine, Peter (Hrsg.): Solidarität und ziviles Engagement. Fromme Stiftungen im Islam und ihre neue Rolle in der Gegenwart. Berlin 2010.

Gomaa, Ali: Al-Ġihād fi-l-Islam. Der Krieg in Islam, Kairo 2005.

Gomaa, Ali: Simāt Al-Asr. Die Merkmalen der Zeit. Dar al-Faruq lil –Istithmarat al –Thaqafiya, Kairo 2006.

Graf, Friedrich Wilhelm: Kirchendämmerung. Wie Kirchen unser Vertrauen verspielen. München 2011.

Graf, Friedrich Wilhelm: Säkularisierung /Säkularisation, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Band 7. Tübingen 2004, S.778-782.

Greshake, G.: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie. Freiburg 2001.

Görke, Susanne: The Religious Origin of Culture and Sports. New York 1998.

Hagemann, Ludwig und Andreas Besteh: Der Islam als Anfrage an Christliche Theologie und Philosophie, St. Gabriel 1994.

Hagemann, Ludwig: Christentum und Islam. Geschichte einer gescheiterten Beziehung. Darmstadt 2005.

Hagemann, Ludwig: Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen. Graz 1985.

Halm, Heinz: Die Schia. Darmstadt 1988.

Hammada, Farouk: Khutbat al-fath al-a'ẓam: Fath Makka al-mukarrama. Die Rede der Eröffnung der Heiligen Stadt Mekka, Casablanca 1999.

Ibn Hanbal, Ahmad, Musnad: Band 196/ 10, Nr.5991, S.221 Tabat al-Resala Kairo 2001.

Heikal, Hassanien: Hajat Mohammad . 9. Auflage, Kairo 1965.

Heine, Peter: Der Islam, erschlossen und kommentiert. Berlin 2007.

Heine, Peter : Einführung in die Islamwissenschaft, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2009.

Heine, Peter: Die Jakarta-Konferenz 2004, in: Orientierung 68, Berlin 2004, S.85-87.

Heine, Peter: Die Kontinuität von Feindbildern, in: Afrika, Asien, Lateinamerika, 25 Berlin 1997, S.303-310.

Heine, Peter: Islam und Fußball, in: Orientierung 70 / Berlin, 2006, S.109-111.

Heine, Peter und Spielhaus: Riem: Das Verbreitungsgebiet der islamischen Religion, in: Ende, Werner und Steinbach, Udo (Hersg.): Der Islam in der Gegenwart.5. Auflage, München 2005, S.128-148.

Heinloth, Bernhard: Geschichte 1. Ausgabe , 5. Auflage, München 1987.

Hippler, Jochen: Islam und westliche Außenpolitik in: Feindbild Islam, Hrsg. von Andrea Lueg und Jochen Hippler, Hamburg, 1993.

Höffner, Joseph: Christliche Gesellschaftslehre. Köln 1997.

Huntington, Samuel P.: Kampf der Kulturen oder Weltkultur, Frankfurt M. 1997.

Al-Imam al-Nawway: Riyāḍ aṣ-Ṣāliḥ īn, Hadith Nr. 17992, 2.Auflage, Dar al-Fagr li-l-Turath, Kairo 2010.

Islam, Roumneen: The Right to Tell: The Role of Mass media in Economic Development. New York 2002.

Jasnssen, J.J.: Modern Muslim Koraninterpretation. Leiden 1970.

Jonker, Gerdien: From “foreign workers” to sleepers: the churches, the state and Germany’s “discovery” of its Muslim population”, in Cesari Joclyne and McLoughlin: European Muslims and the Secular State. Aldershof 2005, S.123-129.

Juynboll, G.H.A.: Encyclopaedia of Canonic law, Leiden 2007.S.231 f.

Kennedy, Hugh: Muslim Spain and Portugal. A Political History of al-Andalus. New York 1996.

Kluckhohn, Cl. Und Kroeber, A.L.: Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambridge Mass. 1952 .

Korankommentator Mafātiḥ al-ḡayb, Bd.3, Kairo 1308 HD.

Koslowski, P. und Hermanni, F. (Hrsg.): Der leidende Gott. Tübingen 2001.

Krawietz, Birgit: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam. Berlin 2002.

Krebs, Wolfgang: Das Papstzitat von Regensburg. Benedikt XVI im , Kampf der Kulturen’. Berlin 2007.

Leder, Stefan (Hg.): Crossroads between Latin Europe and the Near East: Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th – 14th Century). Würzburg (Istanbuler Texte und Studien 24, 2011.

Lévi-Provencal, E.: al-Andalus, in Encyclopaedia of Islam. Bd. 1, Leiden 1960, S. 486 – 497.

Lewis, Bernhard u. Braude, Benjamin (Ed.): Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. New York 1982.

Lewis, Bernhard: Die politische Sprache des Islams. Berlin 1991.

Lewis, Philip: Christians and Muslims in Western Europe: from speechless co-existence to shared citizenship. Manchester University Press- New York 2009.

Lia, Brynjar: The Society of the Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement 1928 – 1942. Reading 1998.

MacLagan, Ernest: The Jesuits and the Great Mogul. London 1932.

Makdisi, George: The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West. Edinburgh 1981.

Ibn Malik, Ahmad: Al-Muwatṭaʿ , Kitāb Huṣ n al-ḥ uluq. Die schönste Ethik, Hadith Nr. 1701, S. 437.

Ibn Māğah, Ahmad, Sunan, Kitab Al-Manasik, Hadith Nr. 3021, S. 215.

Al-Mašāyihī, Kāzim Ahmad: Tārīḥ naṣkat al-hizb al-islāmī al-irāqī. Baghdad 2005.

Mitchell, Richard, P.: The Society of the Muslim Brothers. Oxford 1969.

Moltmann, J.: Trinität und Reich Gottes. Tübingen 1980.

Morozzo della Rocca, R:(Hersg.): Wege zum Frieden. Die internationale Friedensarbeit der Gemeinschaft Sant' Egidio. Würzburg 2010.

Motzki, Harald: Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Leiden 1991.

Noth, Albrecht: Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum. Bonn 1966.

Paret, Rudi: Furkan, in: Encyclopaedia of Islam Bd. 2. Leiden 1965, S. 949 f.

Pedersen, J., in: Abu Nuaim al-Isfahānī, Encyclopaedia of Islam. Bd. I. Leiden 1960, S.142 – 143.

Peters, Rudolph: Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History. Leiden 1979.

Quran und die Übersetzung seiner Bedeutungen ins Deutsch, König Fahd-Komplex zum Druck von Koran 2009.

Qurani, Ezzat: al-Adāla wa al-Hurriyya fī Fağr an-Nahda al-arabiyya al hadītha. Der Beginn der Entwicklung der modernen arabischen Gerechtigkeit und Freiheit, Kuwait 1980.

Reissner, Johannes: Internationale islamische Organisationen, in: Ende, Werner und Steinbach, Udo (Hersg.): Der Islam in der Gegenwart. München 2005, S.743-774.

Ratzinger, Joseph: Aus meinem Leben (1927 – 1977). Stuttgart 1998 .

Rohe, Mathias: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart. München 2009.

Rotter ,Gernot: Die Welten des Islam.(Hrg.) Frankfurt / M 1993.

Roychaudhuri, Mohamed: The Din-i Ilahi. Calcutta 1941.

Saed, Ashour: Al-Haraka as-salibiya, Bd. 11, Dar al-Fagr li-l-Tebaa .Kairo 1976.

El-Shahed, El-Sayed: Al-islam wal -masīhīya min al-ġiwār ila-l-Hiwār. Das Christentum und Islam von der Nachbarschaft bis zum Dialog. Dar al-Nashr al-Amin, Kairo 2001.

El-Shahed, El-Sayed: Einführung in die Methodologie der Qurʻan-Auslegung von Ibn Taymiyya. Riyad1999.

Salibi, Kamal: The Modern History of Jordan. London 1993.

Salt, J.: The Military Exploits of the Qaramatians, in: Abr Nahrain 17 (1976/7).

Sartain, E.M.: Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī 1.Bd.1 Biography and Background. Cambridge 1975.

Satloff, R.: From Abdullah to Hussein. Jordan in Transition. New York 1994.

Schacht, Joseph und C. E. Bosworth (Eds.): The Legacy of Islam. Oxford 1974.

Schöler, Gregor: The Genesis of Literature in Islam. From the Aural to the Read. Edinburgh 2009.

Schwan, Gesine .Adel Theodor Khoury und Karl Lehmann: „Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung“ Text der Vorlesung und Kommentare, Regensburg 2006.

Sellin, G.: Der Streit um die Auferstehung der Toten. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und des Neuen Testaments 138) Göttingen 1986.

Sezgin, Fuad: Geschichte des arabischen Schrifttums. Band1, Leiden 1967.

Smith, G.B.: Tarim, in: Encyclopaedia of Islam. Bd. X, Leiden 1998, S. 302 f .

Spieckermann, H.: Hiob/Hiobbuch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 3. Tübingen 2000, S. 1777 – 1781.

Stefan, Batzli : Menschenbilder, Menschenrechte. Zürich, 1994 .

Stefan, Huber: Der Religionsmonitor 2008. Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien, in: Bertelsmann-Stiftung (Hersg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh 2009.

Steppat, Fritz : Islam als Partner, Beirut 2001 .

Stern, S.M: Studiens in Early Isma'ilism. Leiden 1983.

Strothmann, Richard: Das Staatsrecht der Zaiditen. Strassburg 1912.

Sunnan Al-Nisaey 7/161, Nr.4209 ,Tabaa 2 , Kairo 1986.

Al-Tabarāni: Al-Muğam Al-Kabīr, Hadith Nr.16444, 22. Auflage.Dar al-Turath li-l-Tebaah, Kairo 2002.

Talal, Ghazi Ibn Mohammed: Die heiligen Stätten am Jordan. 2. Auflage, Amman 1999.

Talal, Ghazi: Al-Insān . Der Mensch, Amman 2001.

Tantāwi, M. Sayyid: Adab Al-Hiwār fi al-Islām. Die Höflichkeit des Dialogs in Islam, Dar Nahdet masr li-l-Tebaah, Kairo 1997.

Tantāwi, M. Sayyid: Hādā huwa al-Islām. Das ist Islam, Dar Nahdet Masr li-l-Tebaah, Kairo 2006.

Tantawi, Al Aqida wa`Laklaq – Der Glaube und die Ethik. Dar Nahdet Masr li-l-Tebaah, Kairo 2008

Tibi, Bassam: Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie. Frankfurt am Main 1992 .

Tirmidhi, Bahrudin Ahmad, Sunnan, Nr. 2305, Band 127/4 - Dar al-Gharb li-l- Tebaah, Kairo 1998.

Tritton, A.S.: The Caliphs and their non-Muslim subjects. London 1930.

Turki, Abdel-Majid: Zahirīyya, in: Encyclopaedia of Islam. Bd. 11, Leiden 2001, S. 394 – 396.

Unsworth, Andrew: Muslim- Christian relations in the modern world: The Vatican and Muslim – Christian relations: Manchester University Press- New York 2009.

Vere, Peter: A Canonical History of the Levebrevite Schism. St. Paul 1999.

Vöcking, H. (Hg.): Christliche Stimmen zum Dialog II. Ansprache von Johannes Paul II in Casablanca. Cibedo- Dokumentation. 29 (3) 1986.

Wassilowsky, Günther und Schmaus, Michael, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 7, Tübingen 2004, S. 930

Zakzouk, Mahmoud: Al-Islām wa Qadāya al-Hiwār. Der Islam und die Fragen des Dialogs. Kairo 2003

Zakzouk, Mahmoud : Qadāya Islāmiyyah. Islamische Fragen. Kairo 2004.

Zakzouk, Mahmoud: Al-islām wa-l masīyhiya imkanāt at-tafāhum wa-t-taāwun. Der Islam und das Christentum keine Zukunft ohne Zusammenarbeit. Kairo 2005.

Zakzouk, Mahmoud: Al-Hiwār al-islāmī al-masīhī . Der islamisch- christliche Dialog. Kairo 2005.

Zakzouk, Mahmoud: Kaifiyya isti‘ dāt at-ṭ -ṭ iqqa bayna al-‘ ālam al-islāmī wa l-ġarb. Wie kann man das Vertrauen zwischen der islamischen Welt und dem Westen zurückgewinnen? Ministerium für Al-Awqaf und Religiöse Angelegenheiten. Kairo 2005.

Zakzouk, Mahmoud: Al-Islām wa l-ġarb – lā mustaqbal bidūn taāwun. Der Islam und der Westen- kein Dialog ohne Zusammenarbeit. Kairo 2007.

Zakzouk, Mahmoud: ad-Dīn-lil-hayāt. Die Religion ist für das Leben. Kairo 2009 .

Zuber, Anton: Der Bruder des Papstes – Georg Ratzinger und die Regensburger Domspatzen. Freiburg 2007.

Zeitungen und Zeitschriften

Badische Zeitung 16 Januar 2008, S.1, Dr. Badr ad-Dīn Hassūn -Großmufti von Syriens Rede vor dem Europäischen Parlament im Jahr 2008 im Rahmen des europäischen Jahrs des interkulturellen Dialogs.

Berliner Zeitung: Vernunft ist keine Jacke, Artikel von Kurt Flasch, 22.September 2006, S.16.

Berliner Zeitung: Wann protestieren die Protestanten? Artikel von Rolf Schieder, 23. September 2006, S.22.

Die Internationale Katholische Zeitschrift Communio Mai/Juni 2006, in „Anmerkungen zum Dialog zwischen Christentum und Islam“. S. 12- 16.

Majalat Al-Azhar, Dezember, 2006 - Dhul-qadah, 1427A.H. Aufsatz von Dr. Muhammad Sayyid Tantāwi Großscheich von Al-Azhar mit dem Titel: Hiwār Hādī maa baba al-vatican. Ruhiger Dialog mit dem Papst des Vaticans, S.22- 48.

Molhak „Majalat Al-Azhar „ Dez..2006, Artikel des Großscheichs von Al-Azhar Dr.Tantawi, Hiwār Hādī maa baba al-vatican, Ruiger Dialog mit dem Papst des Vaticans, übersetzt von Prof.Dr.Moustafa Maher, Sprachen Fakultät -Ayn Schams Uni. Kairo.

Majalat Manbar Al-Islam, das 68 Jahr-Nr.3 März 2009,S. 2-3 Artikel von Dr. Mahmoud Hamdi Zakzouk:

Al-adl wa Huqūq al-Insān, Die Gerechtigkeit und die Menschenrechte. Ministerium für Al-awkaḥ und Religiöse Angelegenheiten, Kairo.

Der Spiegel, Nr. 45 vom 7. 11. 2011, S. 114-115: Dr. Badr El-Din Hassoun -Großmufti von Syriens Rede vor dem Europäischen Parlament im Jahr 2008 im Rahmen des europäischen Jahrs des interkulturellen Dialogs.

Der Spiegel: Putinisierung der Kirche, Nr. 38 / S.24 , vom 19.09.2011 .

Der Spiegel Heft 53 vom 23. 12. 2011, S. 140. Prinz Ghazi : „Zweites vatikanisch-islamisches Forum“ .

Der Spiegel : Türkischer Kritiker hatte die Rede nicht gelesen, 16. September 2006, S.64.

The New York Times: Leslie, Eaton: Convictions in Trial against Muslim Charity, vom Montag 22. Oktober 2007,S.12.

Vorträge :

Gomaa, Ali: Building Bridges of Understanding, Universität Cambridge, U.K.am 6. November 2006, Manuskript zugesandt in Englisch von seinem Büro in Dar Al-Iftaa Al-Masryia.

Gomaa, Ali: Islam and Modernity, Lancaster House, London, U.K. am 4 Juni 2007. Manuskript zugesandt in Englisch von seinem Büro in Dar Al-Iftaa Al-Masryia.

El-Shahed, El-Sayed: Religion eint - Politik scheidet, Köln am 13-15 Dez.1999, Kairo 1999.

Zakzouk, Mahmoud: The Contribution by Religions to the Culture of Peace, UNESCO-Tagung, Barcelona 1994.

Zakzouk, Mahmoud: Eine Welt für alle, Grundlagen eines gesellschaftlichen politischen und kulturellen Pluralismus. Zweite Internationale Christlich –Islamische Konferenz Wien 1997.

Zakuouk, Mahmoud: Tagung: Menschenrechte ohne die monotheistischen Weltreligionen? Katholische Akademie in Berlin e.V. 17 – 18 September 1999.

Zakzouk, Mahmoud: Der Islam und Europa- ohne Dialog keine Zukunft. Robert Bosch – Stiftung, Kairo 2002.

Zakzouk, Mahmoud : Wasāil al-i’alam wa mutatalbat al-Asr. Die Massenmedien und die Zeitförderungen. Anlässlich der Eröffnung der ägyptisch-tunesischen Konferenz in Tunesien, 16-17/2/2009.

Artikel

Al-Ahrām Weekly, Beyond Winter: Al-Islām wa al-ġarb vom 7. 12. 2006, S. 16. Kairo.

Al-Ahrām, Gomaa, Ali - Großmufti von Ägypten Begrüßungsartikel in von 1 Juni 2009, S.1 am Vorabend des Besuchs des US-amerikanischen Präsidenten Barak Obama .

Manbar Al-Islam, Zakzouk, Mahmoud, Hamdi: Al-adl wa Huqūq al-Insān, Ministerium für Al-awakaf und Religiöse Angelegenheiten, 68-Nr.3, März 2009 Kairo.

Al-Manār, Šahīn, Imād Ad-Dīn: Muhammad Rashid Rida’s Perspectives on the West as Reflected in: Muslim World 79, S. 113 – 132(1989).

Internet

[www. Cibedo /Papst Johannes Paul II in „Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog .1989 \(Zugriff 4.11.2010\).](#)

[www.aligomaa.net/speeches.html Dr.Ali Gomaa Großmufti von Ägypten: Terrorists are criminals, not Muslim activists, Cambridge, UK. Wilton Park Speech: London, am 21 Februar, 2007. \(Zugriff 12.11.2011\).](#)

[www. Europarl. Europa.de/Badr al-Hassoun \(Zugriff 13. 10. 2011\).](#)

[www.Cibedo/Syrischer_Großmufti \(Zugriff 15. 10. 2011\).](#)

[www. n-tv. de Lombardi erklärt Papstrede, \(Zugriff 15. September 2006\).](#)

www.Eugen-Biser-Preis/EB_Preis_2008/06_friedrich (Zugriff am 21. 10. 2011).

[www. Europol. Europa.de/Badr I-Hassoun](http://www.Europol.europa.de/Badr-I-Hassoun) (Zugriff 13. 10.2011).

[www. Cibedo/Syrischer_Großmufti](http://www.Cibedo/Syrischer_Großmufti) (Zugriff 15. 10. 2011).

[www. Dr. Hassoun.com](http://www.Dr.Hassoun.com) /Die russische Agentur Rianovosti Bericht am 3. Oktober 2011, Angaben des Großmufti von Syrien vor dem EU Parlament. (Zugriff 4. 10. 2011).

[www.: halwaislami.wordpress.com](http://www.halwaislami.wordpress.com) und [www.: tabafoundation.org](http://www.tabafoundation.org) (Zugriff vom 21. 10.2011).

[www. Isesco.org.ma](http://www.Isesco.org.ma) (Zugriff 8. 12. 2011).

[www. Katholisch.de/Weltfriedenstag](http://www.Katholisch.de/Weltfriedenstag) (Zugriff 13. 9. 2011).

[www.Sektor der Azharitischen- Institute](http://www.Sektor.der.Azharitischen-Institute) (Zugriff 12.12.2011).

www.ahram.org.eg/archieve/2006/10/6/WRITI.HTM, Artikel von Scheich Al-Azhar an den Papst Benedikt XVI.(Zugriff 5.10 2011).

[www. tbsjournal.com/alsuwaidaninterview](http://www.tbsjournal.com/alsuwaidaninterview) (Zugriff am 17. 11. 2011).

[www. Tbsjournal.com/alsuwaidaninterview](http://www.Tbsjournal.com/alsuwaidaninterview) (Zugriff 19. 11. 2011).

[www. Qantara.de/im Zeichen der Hoffnung](http://www.Qantara.de/im-Zeichen-der-Hoffnung) (Zugriff 18.11.2011).

www.Faz.net/Papstreise-Benedikt-in-jordanien-die-reaktionen-in-der-arabischen-welt. (Zugriff 6. 1. 2012).

www.news.stjosef.at: Papst Benedikt bedauert Fehlinterpretation seiner Aussagen zum Islam. 15. September 2006.(Zugriff 12.4.2010).

www. Altafsir.com. Der Zugang zu dem Tafsîr-Projekt (Zugriff 12.11.2011).

www. Zeit online: 2006. Ahmadinedschad: „Wir respektieren den Papst.“ Artikel vom 19. September. (Zugriff am 23. November 2006).

www.ahram.org.eg/Archieve/2006/10/6/WRITI.HTM, Artikel. Dr. Tantawi vom 6/10/2006 bis 27.10. 2006 .(Zugriff 8.12.2011).

www.musafira.de/islam/.../offener-brief-islamischer-gelehrter-an-pap...Islamisches Magazin Islamica, Offener Brief von 38 muslimischen Religionsführern an Papst Benedikt XVI., 14. Oktober 2006. (Zugriff 6.12.2007).

www.jordanembassy.de/Amman: Text der Botschaft aus Amman, von Scheich Izz-Eddine Al-Khatib Al-Tamini, Berater Seiner Majestät König Abdullah II für Islamische Angelegenheiten. (Zugriff 14.2.2012).

www.pi-news.net/index.php?s=mustafa+ceric: Interview Saeed Al-Batati aus Yemen Times mit Scheich Habib al-jifri , Donnerstag, 21 Dez.2006 am 17.35.(Zugriff 12.5.2010)

www. Vatican. Va. / Begegnung mit muslimischen Botschaftern. (Zugriff 26. 3. 2011).

www.Vatican.Va. / Ansprache des Papstes Benedikt XVI an die Vertreter muslimischer Gemeinden, in Osservatore Romano, deutsch, vom 20. 8. 2005.(Zugriff 4.11.2009).

www.Vatican.Va. / Ansprache an die muslimische Jugend, 20. 8. 1985, in Osservatore Romano vom 4. 10. 1985.(Zugriff 6.9.2009).

www.Vatican.Va. / Die Erklärung ‚Nostra Aetate‘ des Zweiten vatikanischen Konzils 7. Dez. 1965.(Zugriff 4.12.2008).

www. Cibedo 30, 2000, Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen. (Zugriff 6.8.2010).

www.Vatican.Va. /Die Stimme des Papstes und der Weltkirche, vom 18.09.2006.(Zugriff 14.6.2010).

www.acommonword.com / Ein gemeinsames Wort zwischen Uns und Euch“ von 138 muslimische Gelehrte an die christlichen Religionsoberhäupter am 13. Oktober 2007. (Zugriff 8.7. 2010).

You Tube: On the Future of Islam. Dr. Tarek al-Suwaidian, Teil 13 und Teil 6, vom 26. 6. 2007. (Zugriff 14.5.2011).

You Tube: Islam is coming back. The West needs to understand it is inevitable, vom 10. 05. 2009. (Zugriff 4.6.2011).

www.commongroundnews.org. Ali Gomaa: Terrorists are criminals, not Muslim activists, 5. Dezember 2006. (Zugriff 22.4.2009).

KATH.NET Muslimische Theologen und Großmuftis akzeptieren Papst-Klarstellung, 14. Oktober 2006; ISLAM.DE Deutsche Übersetzung des offenen Briefes (Zugriff 6.11.2007).

<http://joerglau.blogspot.com/> Die Zeit: Lau, Jörg: Der islamische Reformier. 30. November 2006. (Zugriff 11.3.2012).

[www.schariagegner.wordpress.com/page/7/?archives-list:Dr.Ibn Bayyah: Muslim living in non-Muslim countries](http://www.schariagegner.wordpress.com/page/7/?archives-list:Dr.Ibn%20Bayyah:Muslim%20living%20in%20non-Muslim%20countries). Zaytuna Institut, California 31. Juli 1999.(Zugriff 12.10.2009).

[www.schariagegner.wordpress.com/page/7/?archives-list:](http://www.schariagegner.wordpress.com/page/7/?archives-list:Ibn%20Bayyah,Abdullah%20Großmufti%20von%20Mauritanien,Die%20Beziehungen%20zwischen%20Muslime%20und%20nicht%20Muslime%20in%20Quran%20und%20Hadith)
Ibn Bayyah, Abdullah Großmufti von Mauritien, Die Beziehungen zwischen Muslime und nicht Muslime in Quran und Hadith. Ibn Abbas Institut,15. Dezember 2002. (Zugriff 12.4.2009).

www.kbwn.de/html/dialog_der_religionen.html : Die Grundlagen für den Dialog der Religionen:

1. Die für die katholische Kirche verbindliche Erklärung des II. Vatikanischen Konzils: Nostra aetate

2. Die reduzierte Vorlesung von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. in der Universität Regensburg
3. Antwort von 38 moslemischen Gelehrten(Offener Brief an den Papst Benedikt XVI)
4. Aufruf zum muslemischen-christlichen Dialog von 138 moslemischen Gelehrten, (A Common Word Conference) / Zugriff 22.3.2012.

16 Der Anhang

Der Inhalt dieses Anhangs könnte als eine Grundlage für einen zukünftigen, erfolgreichen und ehrlichen Dialog, sowohl zwischen Islam und Christentum, als auch für alle Menschheit gelten.

16.1 Die Rede des Papstes in Regensburg am 12. September 2006

Der Pontifex in der Universität.

Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen.

Sehr geehrte Damen und Herren!

Es ist für mich ein bewegender Augenblick, noch einmal am Pult der Universität zu stehen und noch einmal eine Vorlesung halten zu dürfen. Meine Gedanken gehen dabei zurück in die Jahre, in denen ich an der Universität Bonn nach einer schönen Periode an der Freisinger Hochschule meine Tätigkeit als akademischer Lehrer aufgenommen habe.

Es war - 1959 - noch die Zeit der alten Ordinarien-Universität. Für die einzelnen Lehrstühle gab es weder Assistenten noch Schreibkräfte, dafür aber gab es eine sehr unmittelbare Begegnung mit den Studenten und vor allem auch der Professoren untereinander. In den Dozentenräumen traf man sich vor und nach den Vorlesungen. Die Kontakte mit den Historikern, den Philosophen, den Philologen und natürlich auch zwischen beiden Theologischen Fakultäten waren sehr lebendig.

Es gab jedes Semester einen sogenannten Dies academicus, an dem sich Professoren aller Fakultäten den Studenten der gesamten Universität vorstellten und so ein wirkliches Erleben von Universitas möglich wurde: Daß wir in allen Spezialisierungen, die uns manchmal sprachlos füreinander machen, doch ein Ganzes bilden und im Ganzen der einen Vernunft mit all ihren Dimensionen arbeiten und so auch in einer gemeinschaftlichen Verantwortung für den rechten Gebrauch der Vernunft stehen - das wurde erlebbar.

Die Universität war auch durchaus stolz auf ihre beiden Theologischen Fakultäten. Es war klar, daß auch sie, indem sie nach der Vernunft des Glaubens fragen, eine Arbeit tun, die notwendig zum Ganzen der Universitas scientiarum gehört, auch wenn nicht alle den Glauben teilen konnten, um dessen Zuordnung zur gemeinsamen Vernunft sich die Theologen mühen.

Dieser innere Zusammenhalt im Kosmos der Vernunft wurde auch nicht gestört, als einmal verlautete, einer der Kollegen habe geäußert, an unserer Universität gebe es etwas Merkwürdiges: zwei Fakultäten, die sich mit etwas befaßten, was es gar nicht gebe - mit Gott. Daß es auch solch radikaler Skepsis gegenüber notwendig und vernünftig bleibt, mit der Vernunft nach Gott zu fragen und es im Zusammenhang der Überlieferung des christlichen Glaubens zu tun, war im Ganzen der Universität unbestritten.

All dies ist mir wieder in den Sinn gekommen, als ich kürzlich den von Professor Theodore Khoury (Münster) herausgegebenen Teil des Dialogs las, den der gelehrte byzantinische Kaiser Manuel II. Palaeologos wohl 1391 im Winterlager zu Ankara mit einem gebildeten Perser über Christentum und Islam und beider Wahrheit führte. Der Kaiser hat wohl während der Belagerung von Konstantinopel zwischen 1394 und 1402 den Dialog aufgezeichnet; so versteht man auch, daß seine eigenen Ausführungen sehr viel ausführlicher wiedergegeben sind als die Antworten des persischen Gelehrten.

Der Dialog erstreckt sich über den ganzen Bereich des von Bibel und Koran umschriebenen Glaubensgefüges und kreist besonders um das Gottes- und das Menschenbild, aber auch immer wieder notwendigerweise um das Verhältnis der "drei Gesetze": Altes Testament - Neues Testament - Koran.

In dieser Vorlesung möchte ich nur einen - im Aufbau des Dialogs eher marginalen - Punkt behandeln, der mich im Zusammenhang des Themas Glaube und Vernunft fasziniert hat und der mir als Ausgangspunkt für meine Überlegungen zu diesem Thema dient.

In der von Professor Khoury herausgegebenen siebten Gesprächsrunde (διάλεξις - Kontroverse) kommt der Kaiser auf das Thema des Dschihad (heiliger Krieg) zu sprechen. Der Kaiser wusste sicher, dass in Sure 2, 256 steht: Kein Zwang in Glaubenssachen - es ist eine der frühen Suren aus der Zeit, in der Mohammed selbst noch machtlos und bedroht war. Aber der Kaiser kannte natürlich auch die im Koran niedergelegten - später entstandenen - Bestimmungen über den heiligen Krieg.

Ohne sich auf Einzelheiten wie die unterschiedliche Behandlung von "Schriftbesitzern" und "Ungläubigen" einzulassen, wendet er sich in erstaunlich schroffer Form ganz einfach mit der zentralen Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt überhaupt an seinen Gesprächspartner. Er sagt: "Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten".

Der Kaiser begründet dann eingehend, warum Glaubensverbreitung durch Gewalt widersinnig

ist. Sie steht im Widerspruch zum Wesen Gottes und zum Wesen der Seele. "Gott hat kein Gefallen am Blut, und nicht vernunftgemäß ($\sigma \nu \lambda \acute{o} \gamma \omega$) zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider. Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung... Um eine vernünftige Seele zu überzeugen, braucht man nicht seinen Arm, nicht Schlagwerkzeuge noch sonst eines der Mittel, durch die man jemanden mit dem Tod bedrohen kann."

Der entscheidende Satz in dieser Argumentation gegen Bekehrung durch Gewalt lautet: Nicht vernunftgemäß handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider. Der Herausgeber, Theodore Khoury, kommentiert dazu: Für den Kaiser als einen in griechischer Philosophie aufgewachsenen Byzantiner ist dieser Satz evident. Für die moslemische Lehre hingegen ist Gott absolut transzendent. Sein Wille ist an keine unserer Kategorien gebunden und sei es die der Vernünftigkeit.

Khoury zitiert dazu eine Arbeit des bekannten französischen Islamologen R. Arnaldez, der darauf hinweist, daß Ibn Hazm so weit gehe zu erklären, daß Gott auch nicht durch sein eigenes Wort gehalten sei und daß nichts ihn dazu verpflichte, uns die Wahrheit zu offenbaren. Wenn er es wollte, müsse der Mensch auch Idolatrie treiben.

Hier tut sich ein Scheideweg im Verständnis Gottes und so in der konkreten Verwirklichung von Religion auf, der uns heute ganz unmittelbar herausfordert. Ist es nur griechisch zu glauben, dass vernunftwidrig zu handeln dem Wesen Gottes zuwider ist, oder gilt das immer und in sich selbst? Ich denke, dass an dieser Stelle der tiefe Einklang zwischen dem, was im besten Sinn griechisch ist und dem auf der Bibel gründenden Gottesglauben sichtbar wird. Den ersten Vers der Genesis abwandelnd, hat Johannes den Prolog seines Evangeliums mit dem Wort eröffnet: Im Anfang war der Logos.

Dies ist genau das Wort, das der Kaiser gebraucht: Gott handelt mit Logos. Logos ist Vernunft und Wort zugleich - eine Vernunft, die schöpferisch ist und sich mitteilen kann, aber eben als Vernunft. Johannes hat uns damit das abschließende Wort des biblischen Gottesbegriffs geschenkt, in dem alle die oft mühsamen und verschlungenen Wege des biblischen Glaubens an ihr Ziel kommen und ihre Synthese finden. Im Anfang war der Logos, und der Logos ist Gott, so sagt uns der Evangelist. Das Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens war kein Zufall. Die Vision des heiligen Paulus, dem sich die Wege in Asien verschlossen und der nächtens in einem Gesicht einen Mazedonier sah und ihn rufen hörte: Komm herüber und hilf uns (Apg 16, 6 - 10) - diese Vision darf als

Verdichtung des von innen her nötigen Aufeinanderzugehens zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen gedeutet werden.

Dabei war dieses Zugehen längst im Gang. Schon der geheimnisvolle Gottesname vom brennenden Dornbusch, der diesen Gott aus den Göttern mit den vielen Namen herausnimmt und von ihm einfach das Sein aussagt, ist eine Bestreitung des Mythos, zu der der sokratische Versuch, den Mythos zu überwinden und zu übersteigen, in einer inneren Analogie steht. Der am Dornbusch begonnene Prozess kommt im Innern des Alten Testaments zu einer neuen Reife während des Exils, wo nun der landlos und kulturlos gewordene Gott Israels sich als den Gott des Himmels und der Erde verkündet und sich mit einer einfachen, das Dornbusch-Wort weiterführenden Formel vorstellt: "Ich bin's." Mit diesem neuen Erkennen Gottes geht eine Art von Aufklärung Hand in Hand, die sich im Spott über die Götter drastisch ausdrückt, die nur Machtwerke der Menschen sind. So geht der biblische Glaube in der hellenistischen Epoche bei aller Schärfe des Gegensatzes zu den hellenistischen Herrschern, die die Angleichung an die griechische Lebensweise und ihren Götterkult erzwingen wollten, dem Besten des griechischen Denkens von innen her entgegen zu einer gegenseitigen Berührung, wie sie sich dann besonders in der späten Weisheits-Literatur vollzogen hat.

Heute wissen wir, dass die in Alexandrien entstandene griechische Übersetzung des Alten Testaments - die Septuaginta - mehr als eine bloße Übersetzung des hebräischen Textes, nämlich ein selbständiger Textzeuge und ein eigener wichtiger Schritt der Offenbarungsgeschichte ist, in dem sich diese Begegnung auf eine Weise realisiert hat, die für die Entstehung des Christentums und seine Verbreitung entscheidende Bedeutung gewann. Zutiefst geht es dabei um die Begegnung zwischen Glaube und Vernunft, von rechter Aufklärung und Religion. Manuel II. hat wirklich aus dem inneren Wesen des christlichen Glaubens heraus und zugleich aus dem Wesen des Hellenistischen, das sich mit dem Glauben verschmolzen hatte, sagen können: Nicht "mit dem Logos" handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider.

Hier ist der Redlichkeit halber anzumerken, dass sich im Spätmittelalter Tendenzen der Theologie entwickelt haben, die diese Synthese von Griechischem und Christlichem aufsprengen. Gegenüber dem so genannten augustinischen und thomistischen Intellektualismus beginnt bei Duns Scotus eine Position des Voluntarismus, die schließlich dahinführte zu sagen, wir kennen von Gott nur seine Voluntas ordinata. Jenseits davon gebe es die Freiheit Gottes, kraft derer er ja auch das Gegenteil von allem, was er getan hat, hätte machen und tun können. Hier zeichnen sich Positionen ab, die denen von Ibn Hazm durchaus

nahe kommen können und auf das Bild eines Willkür-Gottes zulaufen könnten, der auch nicht an die Wahrheit und an das Gute gebunden ist.

Die Transzendenz und die Andersheit Gottes werden so weit übersteigert, daß auch unsere Vernunft, unser Sinn für das Wahre und Gute kein wirklicher Spiegel Gottes mehr sind, dessen abgründige Möglichkeiten hinter seinen tatsächlichen Entscheiden für uns ewig unzugänglich und verborgen bleiben. Demgegenüber hat der kirchliche Glaube immer daran festgehalten, daß es zwischen Gott und uns, zwischen seinem ewigen Schöpfergeist und unserer geschaffenen Vernunft eine wirkliche Analogie gibt, in der zwar die Unähnlichkeiten unendlich größer sind als die Ähnlichkeiten, daß aber eben doch die Analogie und ihre Sprache nicht aufgehoben werden. Gott wird nicht göttlicher dadurch, daß wir ihn in einen reinen und undurchschaubaren Voluntarismus entrücken, sondern der wahrhaft göttliche Gott ist der Gott, der sich als Logos zeigt und als Logos liebend für uns gehandelt hat und handelt. Gewiß, die Liebe "übersteigt" die Erkenntnis und vermag daher mehr wahrzunehmen als das bloße Denken, aber sie bleibt doch Liebe des Gottes-Logos, weshalb christlicher Gottesdienst λογικ λατρεία ist - Gottesdienst, der im Einklang mit dem ewigen Wort und mit unserer Vernunft steht.

Dieses hier angedeutete innere Zugehen aufeinander, das sich zwischen biblischem Glauben und griechischem philosophischem Fragen vollzogen hat, ist ein nicht nur religionsgeschichtlich, sondern weltgeschichtlich entscheidender Vorgang, der uns auch heute in Pflicht nimmt. Wenn man diese Begegnung sieht, ist es nicht verwunderlich, daß das Christentum trotz seines Ursprungs und wichtiger Entfaltungen im Orient schließlich seine geschichtlich entscheidende Prägung in Europa gefunden hat. Wir können auch umgekehrt sagen: Diese Begegnung, zu der dann noch das Erbe Roms hinzutritt, hat Europa geschaffen und bleibt die Grundlage dessen, was man mit Recht Europa nennen kann.

Der These, daß das kritisch gereinigte griechische Erbe wesentlich zum christlichen Glauben gehört, steht die Forderung nach der Enthellenisierung des Christentums entgegen, die seit dem Beginn der Neuzeit wachsend das theologische Ringen beherrscht. Wenn man näher zusieht, kann man drei Wellen des Enthellenisierungsprogramms beobachten, die zwar miteinander verbunden, aber in ihren Begründungen und Zielen doch deutlich voneinander verschieden sind.

Die Enthellenisierung erscheint zuerst mit den Grundanliegen der Reformation des 16. Jahrhunderts verknüpft. Die Reformatoren sahen sich angesichts der theologischen Schultradition einer ganz von der Philosophie her bestimmten Systematisierung des Glaubens

gegenüber, sozusagen einer Fremdbestimmung des Glaubens durch ein nicht aus ihm kommendes Denken. Der Glaube erschien dabei nicht mehr als lebendiges geschichtliches Wort, sondern eingehaust in ein philosophisches System. Das Sola Scriptura sucht demgegenüber die reine Urgestalt des Glaubens, wie er im biblischen Wort ursprünglich da ist.

Metaphysik erscheint als eine Vorgabe von anderswoher, von der man den Glauben befreien muß, damit er ganz wieder er selber sein könne. In einer für die Reformatoren nicht vorhersehbaren Radikalität hat Kant mit seiner Aussage, er habe das Denken beiseite schaffen müssen, um dem Glauben Platz zu machen, aus diesem Programm heraus gehandelt. Er hat dabei den Glauben ausschließlich in der praktischen Vernunft verankert und ihm den Zugang zum Ganzen der Wirklichkeit abgesprochen.

Die liberale Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts brachte eine zweite Welle im Programm der Enthellenisierung mit sich, für die Adolf von Harnack als herausragender Repräsentant steht. In der Zeit, als ich studierte, wie in den frühen Jahren meines akademischen Wirkens war dieses Programm auch in der katholischen Theologie kräftig am Werk.

Pascals Unterscheidung zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs diente als Ausgangspunkt dafür. In meiner Bonner Antrittsvorlesung von 1959 habe ich mich damit auseinanderzusetzen versucht. Dies alles möchte ich hier nicht neu aufnehmen. Wohl aber möchte ich wenigstens in aller Kürze versuchen, das unterscheidend Neue dieser zweiten Enthellenisierungswelle gegenüber der ersten herauszustellen.

Als Kerngedanke erscheint bei Harnack die Rückkehr zum einfachen Menschen Jesus und zu seiner einfachen Botschaft, die allen Theologisierungen und eben auch Hellenisierungen voraus liege: Diese einfache Botschaft stelle die wirkliche Höhe der religiösen Entwicklung der Menschheit dar. Jesus habe den Kult zugunsten der Moral verabschiedet. Er wird im letzten als Vater einer menschenfreundlichen moralischen Botschaft dargestellt.

Dabei geht es im Grunde darum, das Christentum wieder mit der modernen Vernunft in Einklang zu bringen, eben indem man es von scheinbar philosophischen und theologischen Elementen wie etwa dem Glauben an die Gottheit Christi und die Dreieinheit Gottes befreie. Insofern ordnet die historisch-kritische Auslegung des Neuen Testaments die Theologie wieder neu in den Kosmos der Universität ein: Theologie ist für Harnack wesentlich historisch und so streng wissenschaftlich. Was sie auf dem Weg der Kritik über Jesus ermittelt, ist sozusagen Ausdruck der praktischen Vernunft und damit auch im Ganzen der Universität vertretbar.

Im Hintergrund steht die neuzeitliche Selbstbeschränkung der Vernunft, wie sie in Kants Kritiken klassischen Ausdruck gefunden hatte, inzwischen aber vom naturwissenschaftlichen Denken weiter radikalisiert wurde. Diese moderne Auffassung der Vernunft beruht auf einer durch den technischen Erfolg bestätigten Synthese zwischen Platonismus (Cartesianismus) und Empirismus, um es verkürzt zu sagen.

Auf der einen Seite wird die mathematische Struktur der Materie, sozusagen ihre innere Rationalität vorausgesetzt, die es möglich macht, sie in ihrer Wirkform zu verstehen und zu gebrauchen: Diese Grundvoraussetzung ist sozusagen das platonische Element im modernen Naturverständnis.

Auf der anderen Seite geht es um die Funktionalisierbarkeit der Natur für unsere Zwecke, wobei die Möglichkeit der Verifizierung oder Falsifizierung im Experiment erst die entscheidende Gewissheit liefert. Das Gewicht zwischen den beiden Polen kann je nachdem mehr auf der einen oder der anderen Seite liegen. Ein so streng positivistischer Denker wie J. Monod hat sich als überzeugter Platoniker bzw. Cartesianer bezeichnet.

Dies bringt zwei für unsere Frage entscheidende Grundorientierungen mit sich. Nur die im Zusammenspiel von Mathematik und Empirie sich ergebende Form von Gewißheit gestattet es, von Wissenschaftlichkeit zu sprechen. Was Wissenschaft sein will, muß sich diesem Maßstab stellen. So versuchen dann auch die auf die menschlichen Dinge bezogenen Wissenschaften wie Geschichte, Psychologie, Soziologie, Philosophie sich diesem Kanon von Wissenschaftlichkeit anzunähern.

Wichtig für unsere Überlegungen ist aber noch, daß die Methode als solche die Gottesfrage ausschließt und sie als unwissenschaftliche oder vorwissenschaftliche Frage erscheinen läßt. Damit aber stehen wir vor einer Verkürzung des Radius von Wissenschaft und Vernunft, die in Frage gestellt werden muß. Darauf werden wir zurückkommen.

Einstweilen bleibt festzustellen, daß bei einem von dieser Sichtweise her bestimmten Versuch, Theologie "wissenschaftlich" zu erhalten, vom Christentum nur ein armseliges Fragmentstück übrigbleibt. Aber wir müssen mehr sagen: Der Mensch selbst wird dabei verkürzt. Denn die eigentlich menschlichen Fragen, die nach unserem Woher und Wohin, die Fragen der Religion und des Ethos können dann nicht im Raum der gemeinsamen, von der "Wissenschaft" umschriebenen Vernunft Platz finden und müssen ins Subjektive verlegt werden.

Das Subjekt entscheidet mit seinen Erfahrungen, was ihm religiös tragbar erscheint, und das subjektive "Gewissen" wird zur letztlich einzigen ethischen Instanz. So aber verlieren Ethos

und Religion ihre gemeinschaftsbildende Kraft und verfallen der Beliebigkeit.

Dieser Zustand ist für die Menschheit gefährlich: Wir sehen es an den uns bedrohenden Pathologien der Religion und der Vernunft, die notwendig ausbrechen müssen, wo die Vernunft so verengt wird, daß ihr die Fragen der Religion und des Ethos nicht mehr zugehören. Was an ethischen Versuchen von den Regeln der Evolution oder von Psychologie und Soziologie her bleibt, reicht ganz einfach nicht aus.

Bevor ich zu den Schlussfolgerungen komme, auf die ich mit alledem hinaus will, muß ich noch kurz die dritte Enthellenisierungswelle andeuten, die zurzeit umgeht. Angesichts der Begegnung mit der Vielheit der Kulturen sagt man heute gern, die Synthese mit dem Griechentum, die sich in der alten Kirche vollzogen habe, sei eine erste Inkulturation des Christlichen gewesen, auf die man die anderen Kulturen nicht festlegen dürfe. Ihr Recht müsse es sein, hinter diese Inkulturation zurückzugehen auf die einfache Botschaft des Neuen Testaments, um sie in ihren Räumen jeweils neu zu inkulturieren.

Diese These ist nicht einfach falsch, aber doch vergrößert und ungenau. Denn das Neue Testament ist griechisch geschrieben und trägt in sich selber die Berührung mit dem griechischen Geist, die in der vorangegangenen Entwicklung des Alten Testaments gereift war. Gewiß gibt es Schichten im Werdeprozess der alten Kirche, die nicht in alle Kulturen eingehen müssen. Aber die Grundentscheidungen, die eben den Zusammenhang des Glaubens mit dem Suchen der menschlichen Vernunft betreffen, die gehören zu diesem Glauben selbst und sind seine ihm gemäße Entfaltung.

Damit komme ich zum Schluß. Die eben in ganz groben Zügen versuchte Selbstkritik der modernen Vernunft schließt ganz und gar nicht die Auffassung ein, man müsse nun wieder hinter die Aufklärung zurückgehen und die Einsichten der Moderne verabschieden.

Das Große der modernen Geistesentwicklung wird ungeschmälert anerkannt: Wir alle sind dankbar für die großen Möglichkeiten, die sie dem Menschen erschlossen hat und für die Fortschritte an Menschlichkeit, die uns geschenkt wurden. Das Ethos der Wissenschaftlichkeit ist im übrigen Wille zum Gehorsam gegenüber der Wahrheit und insofern Ausdruck einer Grundhaltung, die zu den Grundentscheiden des Christlichen gehört.

Nicht Rücknahme, nicht negative Kritik ist gemeint, sondern um Ausweitung unseres Vernunftbegriffs und -gebrauchs geht es. Denn bei aller Freude über die neuen Möglichkeiten des Menschen sehen wir auch die Bedrohungen, die aus diesen Möglichkeiten aufsteigen und müssen uns fragen, wie wir ihrer Herr werden können. Wir können es nur, wenn Vernunft und Glaube auf neue Weise zueinanderfinden; wenn wir die selbstverfügte Beschränkung der

Vernunft auf das im Experiment Falsifizierbare überwinden und der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen.

In diesem Sinn gehört Theologie nicht nur als historische und humanwissenschaftliche Disziplin, sondern als eigentliche Theologie, als Frage nach der Vernunft des Glaubens an die Universität und in ihren weiten Dialog der Wissenschaften hinein.

Nur so werden wir auch zum wirklichen Dialog der Kulturen und Religionen fähig, dessen wir so dringend bedürfen. In der westlichen Welt herrscht weithin die Meinung, allein die positivistische Vernunft und die ihr zugehörigen Formen der Philosophie seien universal. Aber von den tief religiösen Kulturen der Welt wird gerade dieser Ausschluß des Göttlichen aus der Universalität der Vernunft als Verstoß gegen ihre innersten Überzeugungen angesehen.

Eine Vernunft, die dem Göttlichen gegenüber taub ist und Religion in den Bereich der Subkulturen abdrängt, ist unfähig zum Dialog der Kulturen. Dabei trägt, wie ich zu zeigen versuchte, die moderne naturwissenschaftliche Vernunft mit dem ihr innewohnenden platonischen Element eine Frage in sich, die über sie und ihre methodischen Möglichkeiten hinausweist.

Sie selber muß die rationale Struktur der Materie wie die Korrespondenz zwischen unserem Geist und den in der Natur waltenden rationalen Strukturen ganz einfach als Gegebenheit annehmen, auf der ihr methodischer Weg beruht. Aber die Frage, warum dies so ist, die besteht doch und muß von der Naturwissenschaft weitergegeben werden an andere Ebenen und Weisen des Denkens - an Philosophie und Theologie.

Für die Philosophie und in anderer Weise für die Theologie ist das Hören auf die großen Erfahrungen und Einsichten der religiösen Traditionen der Menschheit, besonders aber des christlichen Glaubens, eine Erkenntnisquelle, der sich zu verweigern eine unzulässige Verengung unseres Hörens und Antwortens wäre.

Mir kommt da ein Wort des Sokrates an Phaidon in den Sinn. In den vorangehenden Gesprächen hatte man viele falsche philosophische Meinungen berührt, und nun sagt Sokrates: Es wäre wohl zu verstehen, wenn einer aus Ärger über so viel Falsches sein übriges Leben lang alle Reden über das Sein haßte und schmähte. Aber auf diese Weise würde er der Wahrheit des Seienden verlustig gehen und einen sehr großen Schaden erleiden.

Der Westen ist seit langem von dieser Abneigung gegen die grundlegenden Fragen seiner Vernunft bedroht und kann damit nur einen großen Schaden erleiden. Mut zur Weite der

Vernunft, nicht Absage an ihre Größe - das ist das Programm, mit dem eine dem biblischen Glauben verpflichtete Theologie in den Disput der Gegenwart eintritt. "Nicht vernunftgemäß (mit dem Logos) handeln ist dem Wesen Gottes zuwider", hat Manuel II. von seinem christlichen Gottesbild her zu seinem persischen Gesprächspartner gesagt. In diesen großen Logos, in diese Weite der Vernunft laden wir beim Dialog der Kulturen unsere Gesprächspartner ein. Sie selber immer wieder zu finden, ist die große Aufgabe der Universität. "

16.2 Die reduzierte Regensburger Rede des Papstes Benedikt XVI

Glaube, Vernunft und Universität.
Erinnerungen und Reflexionen.

Eminenzen, Magnifizenzen, Exzellenzen,
verehrte Damen und Herren!

Es ist für mich ein bewegender Augenblick, noch einmal in der Universität zu sein und noch einmal eine Vorlesung halten zu dürfen. Meine Gedanken gehen dabei zurück in die Jahre, in denen ich an der Universität Bonn nach einer schönen Periode an der Freisinger Hochschule meine Tätigkeit als akademischer Lehrer aufgenommen habe. Es war – 1959 – noch die Zeit der alten Ordinarien-Universität. Für die einzelnen Lehrstühle gab es weder Assistenten noch Schreibkräfte, dafür aber gab es eine sehr unmittelbare Begegnung mit den Studenten und vor allem auch der Professoren untereinander. In den Dozentenräumen traf man sich vor und nach den Vorlesungen. Die Kontakte mit den Historikern, den Philosophen, den Philologen und natürlich auch zwischen beiden Theologischen Fakultäten waren sehr lebendig. Es gab jedes Semester einen sogenannten *Dies academicus*, an dem sich Professoren aller Fakultäten den Studenten der gesamten Universität vorstellten und so ein Erleben von *Universitas* möglich wurde – auf das Sie, Magnifizienz, auch gerade hingewiesen haben – die Erfahrung nämlich, daß wir in allen Spezialisierungen, die uns manchmal sprachlos füreinander machen, doch ein Ganzes bilden und im Ganzen der einen Vernunft mit all ihren Dimensionen arbeiten und so auch in einer gemeinschaftlichen Verantwortung für den rechten Gebrauch der Vernunft stehen – das wurde erlebbar. Die Universität war auch durchaus stolz auf ihre beiden Theologischen Fakultäten. Es war klar, daß auch sie, indem sie nach der Vernunft des Glaubens fragen, eine Arbeit tun, die notwendig zum Ganzen der *Universitas scientiarum*

gehört, auch wenn nicht alle den Glauben teilen konnten, um dessen Zuordnung zur gemeinsamen Vernunft sich die Theologen mühen. Dieser innere Zusammenhalt im Kosmos der Vernunft wurde auch nicht gestört, als einmal verlautete, einer der Kollegen habe geäußert, an unserer Universität gebe es etwas Merkwürdiges: zwei Fakultäten, die sich mit etwas befaßten, was es gar nicht gebe – mit Gott. Daß es auch solch radikaler Skepsis gegenüber notwendig und vernünftig bleibt, mit der Vernunft nach Gott zu fragen und es im Zusammenhang der Überlieferung des christlichen Glaubens zu tun, war im Ganzen der Universität unbestritten.

All dies ist mir wieder in den Sinn gekommen, als ich kürzlich den von Professor Theodore Khoury (Münster) herausgegebenen Teil des Dialogs las, den der gelehrte byzantinische Kaiser Manuel II. Palaeologos wohl 1391 im Winterlager zu Ankara mit einem gebildeten Perser über Christentum und Islam und beider Wahrheit führte.[1] Der Kaiser hat vermutlich während der Belagerung von Konstantinopel zwischen 1394 und 1402 den Dialog aufgezeichnet; so versteht man auch, daß seine eigenen Ausführungen sehr viel ausführlicher wiedergegeben sind, als die seines persischen Gesprächspartners.[2] Der Dialog erstreckt sich über den ganzen Bereich des von Bibel und Koran umschriebenen Glaubensgefüges und kreist besonders um das Gottes- und das Menschenbild, aber auch immer wieder notwendigerweise um das Verhältnis der, wie man sagte, „drei Gesetze“ oder „drei Lebensordnungen“: Altes Testament – Neues Testament – Koran. Jetzt, in dieser Vorlesung möchte ich darüber nicht handeln, nur einen – im Aufbau des ganzen Dialogs eher marginalen – Punkt berühren, der mich im Zusammenhang des Themas Glaube und Vernunft fasziniert hat und der mir als Ausgangspunkt für meine Überlegungen zu diesem Thema dient.

In der von Professor Khoury herausgegebenen siebten Gesprächsrunde (διάλεξις – Kontroverse) kommt der Kaiser auf das Thema des Djihād, des heiligen Krieges zu sprechen. Der Kaiser wußte sicher, daß in Sure 2, 256 steht: Kein Zwang in Glaubenssachen – es ist wohl eine der frühen *Suren* aus der Zeit, wie uns ein Teil der Kenner sagt, in der Mohammed selbst noch machtlos und bedroht war. Aber der Kaiser kannte natürlich auch die im Koran niedergelegten – später entstandenen – Bestimmungen über den heiligen Krieg. Ohne sich auf Einzelheiten wie die unterschiedliche Behandlung von „Schriftbesitzern“ und „Ungläubigen“ einzulassen, wendet er sich in erstaunlich schroffer, für uns unannehmbar schroffer Form ganz einfach mit der zentralen Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt überhaupt an seinen Gesprächspartner. Er sagt: „Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, daß er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten“.[3] Der Kaiser begründet,

nachdem er so zugeschlagen hat, dann eingehend, warum Glaubensverbreitung durch Gewalt widersinnig ist. Sie steht im Widerspruch zum Wesen Gottes und zum Wesen der Seele. „Gott hat kein Gefallen am Blut“, sagt er, „und nicht vernunftgemäß, nicht „σὺν λόγῳ“ zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider. Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung... Um eine vernünftige Seele zu überzeugen, braucht man nicht seinen Arm, nicht Schlagwerkzeuge noch sonst eines der Mittel, durch die man jemanden mit dem Tod bedrohen kann..."[4]

Der entscheidende Satz in dieser Argumentation gegen Bekehrung durch Gewalt lautet: Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider. [5] Der Herausgeber, Theodore Khoury, kommentiert dazu: Für den Kaiser als einen in griechischer Philosophie aufgewachsenen Byzantiner ist dieser Satz evident. Für die moslemische Lehre hingegen ist Gott absolut transzendent. Sein Wille ist an keine unserer Kategorien gebunden und sei es die der Vernünftigkeit.[6] Khoury zitiert dazu eine Arbeit des bekannten französischen Islamologen R. Arnaldez, der darauf hinweist, daß Ibn Hazm so weit gehe zu erklären, daß Gott auch nicht durch sein eigenes Wort gehalten sei und daß nichts ihn dazu verpflichte, uns die Wahrheit zu offenbaren. Wenn er es wollte, müsse der Mensch auch Götzendienst treiben. [7]

An dieser Stelle tut sich ein Scheideweg im Verständnis Gottes und so in der konkreten Verwirklichung von Religion auf, der uns heute ganz unmittelbar herausfordert. Ist es nur griechisch zu glauben, daß vernunftwidrig zu handeln dem Wesen Gottes zuwider ist, oder gilt das immer und in sich selbst? Ich denke, daß an dieser Stelle der tiefe Einklang zwischen dem, was im besten Sinn griechisch ist, und dem auf der Bibel gründenden Gottesglauben sichtbar wird. Den ersten Vers der Genesis, den ersten Vers der Heiligen Schrift überhaupt abwandelnd, hat Johannes den Prolog seines Evangeliums mit dem Wort eröffnet: Im Anfang war der Logos. Dies ist genau das Wort, das der Kaiser gebraucht: Gott handelt „σὺν λόγῳ“, mit Logos. Logos ist Vernunft und Wort zugleich – eine Vernunft, die schöpferisch ist und sich mitteilen kann, aber eben als Vernunft. Johannes hat uns damit das abschließende Wort des biblischen Gottesbegriffs geschenkt, in dem alle die oft mühsamen und verschlungenen Wege des biblischen Glaubens an ihr Ziel kommen und ihre Synthese finden. Im Anfang war der Logos, und der Logos ist Gott, so sagt uns der Evangelist. Das Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens war kein Zufall. Die Vision des heiligen Paulus, dem sich die Wege in Asien verschlossen und der nächtens in einem Gesicht einen Mazedonier sah und ihn rufen hörte: Komm herüber und hilf uns (*Apg*

16, 6–10) – diese Vision darf als Verdichtung des von innen her nötigen Aufeinanderzugehens zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen gedeutet werden.

Dabei war dieses Zugehen längst im Gang. Schon der geheimnisvolle Gottesname vom brennenden Dornbusch, der diesen Gott aus den Göttern mit den vielen Namen herausnimmt und von ihm einfach das „Ich bin“, das Dasein aussagt, ist eine Bestreitung des Mythos, zu der der sokratische Versuch, den Mythos zu überwinden und zu übersteigen, in einer inneren Analogie steht.[8] Der am Dornbusch begonnene Prozeß kommt im Innern des Alten Testaments zu einer neuen Reife während des Exils, wo nun der landlos und kultlos gewordene Gott Israels sich als den Gott des Himmels und der Erde verkündet und sich mit einer einfachen, das Dornbusch-Wort weiterführenden Formel vorstellt: „Ich bin’s.“ Mit diesem neuen Erkennen Gottes geht eine Art von Aufklärung Hand in Hand, die sich im Spott über die Götter drastisch ausdrückt, die nur Machwerke der Menschen seien (vgl. Ps 115). So geht der biblische Glaube in der hellenistischen Epoche bei aller Schärfe des Gegensatzes zu den hellenistischen Herrschern, die die Angleichung an die griechische Lebensweise und ihren Götterkult erzwingen wollten, dem Besten des griechischen Denkens von innen her entgegen zu einer gegenseitigen Berührung, wie sie sich dann besonders in der späten Weisheits-Literatur vollzogen hat. Heute wissen wir, daß die in Alexandrien entstandene griechische Übersetzung des Alten Testaments – die Septuaginta – mehr als eine bloße (vielleicht sogar wenig positiv zu beurteilende) Übersetzung des hebräischen Textes, nämlich ein selbständiger Textzeuge und ein eigener wichtiger Schritt der Offenbarungsgeschichte ist, in dem sich diese Begegnung auf eine Weise realisiert hat, die für die Entstehung des Christentums und seine Verbreitung entscheidende Bedeutung gewann.[9] Zutiefst geht es dabei um die Begegnung zwischen Glaube und Vernunft, zwischen rechter Aufklärung und Religion. Manuel II. hat wirklich aus dem inneren Wesen des christlichen Glaubens heraus und zugleich aus dem Wesen des Griechischen, das sich mit dem Glauben verschmolzen hatte, sagen können: Nicht „mit dem Logos“ handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider.

Hier ist der Redlichkeit halber anzumerken, daß sich im Spätmittelalter Tendenzen der Theologie entwickelt haben, die diese Synthese von Griechischem und Christlichem aufsprengen. Gegenüber dem sogenannten augustinischen und thomistischen Intellektualismus beginnt bei Duns Scotus eine Position des Voluntarismus, die schließlich in den weiteren Entwicklungen dahinführte zu sagen, wir kennen von Gott nur seine *Voluntas ordinata*. Jenseits davon gebe es die Freiheit Gottes, kraft derer er auch das Gegenteil von allem, was er getan hat, hätte machen und tun können. Hier zeichnen sich Positionen ab, die denen von Ibn Hazm durchaus nahekommen können und auf das Bild eines Willkür-Gottes zulaufen

könnten, der auch nicht an die Wahrheit und an das Gute gebunden ist. Die Transzendenz und die Andersheit Gottes werden so weit übersteigert, daß auch unsere Vernunft, unser Sinn für das Wahre und Gute kein wirklicher Spiegel Gottes mehr sind, dessen abgründige Möglichkeiten hinter seinen tatsächlichen Entscheiden für uns ewig unzugänglich und verborgen bleiben. Demgegenüber hat der kirchliche Glaube immer daran festgehalten, daß es zwischen Gott und uns, zwischen seinem ewigen Schöpfergeist und unserer geschaffenen Vernunft eine wirkliche Analogie gibt, in der zwar – wie das Vierte Laterankonzil 1215 sagt – die Unähnlichkeiten unendlich größer sind als die Ähnlichkeiten, aber eben doch die Analogie und ihre Sprache nicht aufgehoben werden. Gott wird nicht göttlicher dadurch, daß wir ihn in einen reinen und undurchschaubaren Voluntarismus entrücken, sondern der wahrhaft göttliche Gott ist der Gott, der sich als Logos gezeigt und als Logos liebend für uns gehandelt hat. Gewiß, die Liebe „übersteigt“, wie Paulus sagt, die Erkenntnis und vermag daher mehr wahrzunehmen als das bloße Denken (vgl. Eph 3, 19), aber sie bleibt doch Liebe des Gottes-Logos, weshalb christlicher Gottesdienst, wie noch *λατρεία* ist – Gottesdienst, der im Einklang mit dem ewigen Wort und mit unserereimal Paulus sagt, „λογικη Vernunft steht (vgl. Röm 12, 1).[10]

Dieses hier angedeutete innere Zugehen aufeinander, das sich zwischen biblischem Glauben und griechischem philosophischem Fragen vollzogen hat, ist ein nicht nur religionsgeschichtlich, sondern weltgeschichtlich entscheidender Vorgang, der uns auch heute in die Pflicht nimmt. Wenn man diese Begegnung sieht, ist es nicht verwunderlich, daß das Christentum trotz seines Ursprungs und wichtiger Entfaltungen im Orient schließlich seine geschichtlich entscheidende Prägung in Europa gefunden hat. Wir können auch umgekehrt sagen: Diese Begegnung, zu der dann noch das Erbe Roms hinzutritt, hat Europa geschaffen und bleibt die Grundlage dessen, was man mit Recht Europa nennen kann.

Der These, daß das kritisch gereinigte griechische Erbe wesentlich zum christlichen Glauben gehört, steht die Forderung nach der Enthellenisierung des Christentums entgegen, die seit dem Beginn der Neuzeit wachsend das theologische Ringen beherrscht. Wenn man näher zusieht, kann man drei Wellen des Enthellenisierungsprogramms beobachten, die zwar miteinander verbunden, aber in ihren Begründungen und Zielen doch deutlich voneinander verschieden sind. [11]

Die Enthellenisierung erscheint zuerst mit den Anliegen der Reformation des 16. Jahrhunderts verknüpft. Die Reformatoren sahen sich angesichts der theologischen Schultradition einer ganz von der Philosophie her bestimmten Systematisierung des Glaubens gegenüber, sozusagen einer Fremdbestimmung des Glaubens durch ein nicht aus ihm kommendes

Denken. Der Glaube erschien dabei nicht mehr als lebendiges geschichtliches Wort, sondern eingehaust in ein philosophisches System. Das *Sola Scriptura* sucht demgegenüber die reine Urgestalt des Glaubens, wie er im biblischen Wort ursprünglich da ist. Metaphysik erscheint als eine Vorgabe von anderswoher, von der man den Glauben befreien muß, damit er ganz wieder er selber sein könne. In einer für die Reformatoren nicht vorhersehbaren Radikalität hat Kant mit seiner Aussage, er habe das Denken beiseite schaffen müssen, um dem Glauben Platz zu machen, aus diesem Programm heraus gehandelt. Er hat dabei den Glauben ausschließlich in der praktischen Vernunft verankert und ihm den Zugang zum Ganzen der Wirklichkeit abgesprochen.

Die liberale Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts brachte eine zweite Welle im Programm der Enthellenisierung mit sich, für die Adolf von Harnack als herausragender Repräsentant steht. In der Zeit, als ich studierte, wie in den frühen Jahren meines akademischen Wirkens war dieses Programm auch in der katholischen Theologie kräftig am Werk. Pascals Unterscheidung zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs diente als Ausgangspunkt dafür. In meiner Bonner Antrittsvorlesung von 1959 habe ich mich damit auseinanderzusetzen versucht, [12] und möchte dies alles hier nicht neu aufnehmen. Wohl aber möchte ich wenigstens in aller Kürze versuchen, das unterscheidend Neue dieser zweiten Enthellenisierungswelle gegenüber der ersten herauszustellen. Als Kerngedanke erscheint bei Harnack die Rückkehr zum einfachen Menschen Jesus und zu seiner einfachen Botschaft, die allen Theologisierungen und eben auch Hellenisierungen voraus liege: Diese einfache Botschaft stelle die wirkliche Höhe der religiösen Entwicklung der Menschheit dar. Jesus habe den Kult zugunsten der Moral verabschiedet. Er wird im letzten als Vater einer menschenfreundlichen moralischen Botschaft dargestellt. Dabei geht es Harnack im Grunde darum, das Christentum wieder mit der modernen Vernunft in Einklang zu bringen, eben indem man es von scheinbar philosophischen und theologischen Elementen wie etwa dem Glauben an die Gottheit Christi und die Dreieinheit Gottes befreie. Insofern ordnet die historisch-kritische Auslegung des Neuen Testaments, wie er sie sah, die Theologie wieder neu in den Kosmos der Universität ein: Theologie ist für Harnack wesentlich historisch und so streng wissenschaftlich. Was sie auf dem Weg der Kritik über Jesus ermittelt, ist sozusagen Ausdruck der praktischen Vernunft und damit auch im Ganzen der Universität vertretbar. Im Hintergrund steht die neuzeitliche Selbstbeschränkung der Vernunft, wie sie in Kants Kritiken klassischen Ausdruck gefunden hatte, inzwischen aber vom naturwissenschaftlichen Denken weiter radikalisiert wurde. Diese moderne Auffassung der Vernunft beruht auf einer durch den technischen Erfolg bestätigten Synthese zwischen

Platonismus (Cartesianismus) und Empirismus, um es verkürzt zu sagen. Auf der einen Seite wird die mathematische Struktur der Materie, sozusagen ihre innere Rationalität vorausgesetzt, die es möglich macht, sie in ihrer Wirkform zu verstehen und zu gebrauchen: Diese Grundvoraussetzung ist sozusagen das platonische Element im modernen Naturverständnis. Auf der anderen Seite geht es um die Funktionalisierbarkeit der Natur für unsere Zwecke, wobei die Möglichkeit der Verifizierung oder Falsifizierung im Experiment erst die entscheidende Gewißheit liefert. Das Gewicht zwischen den beiden Polen kann je nachdem mehr auf der einen oder der anderen Seite liegen. Ein so streng positivistischer Denker wie J. Monod hat sich als überzeugten Platoniker bezeichnet.

Dies bringt zwei für unsere Frage entscheidende Grundorientierungen mit sich. Nur die im Zusammenspiel von Mathematik und Empirie sich ergebende Form von Gewißheit gestattet es, von Wissenschaftlichkeit zu sprechen. Was Wissenschaft sein will, muß sich diesem Maßstab stellen. So versuchten dann auch die auf die menschlichen Dinge bezogenen Wissenschaften wie Geschichte, Psychologie, Soziologie, Philosophie, sich diesem Kanon von Wissenschaftlichkeit anzunähern. Wichtig für unsere Überlegungen ist aber noch, daß die Methode als solche die Gottesfrage ausschließt und sie als unwissenschaftliche oder vorwissenschaftliche Frage erscheinen läßt. Damit aber stehen wir vor einer Verkürzung des Radius von Wissenschaft und Vernunft, die in Frage gestellt werden muß.

Darauf werde ich zurückkommen. Einstweilen bleibt festzustellen, daß bei einem von dieser Sichtweise her bestimmten Versuch, Theologie „wissenschaftlich“ zu erhalten, vom Christentum nur ein armseliges Fragmentstück übrigbleibt. Aber wir müssen mehr sagen: Wenn dies allein die ganze Wissenschaft ist, dann wird der Mensch selbst dabei verkürzt. Denn die eigentlich menschlichen Fragen, die nach unserem Woher und Wohin, die Fragen der Religion und des Ethos können dann nicht im Raum der gemeinsamen, von der so verstandenen „Wissenschaft“ umschriebenen Vernunft Platz finden und müssen ins Subjektive verlegt werden. Das Subjekt entscheidet mit seinen Erfahrungen, was ihm religiös tragbar erscheint, und das subjektive „Gewissen“ wird zur letztlich einzigen ethischen Instanz. So aber verlieren Ethos und Religion ihre gemeinschaftsbildende Kraft und verfallen der Beliebigkeit. Dieser Zustand ist für die Menschheit gefährlich: Wir sehen es an den uns bedrohenden Pathologien der Religion und der Vernunft, die notwendig ausbrechen müssen, wo die Vernunft so verengt wird, daß ihr die Fragen der Religion und des Ethos nicht mehr zugehören. Was an ethischen Versuchen von den Regeln der Evolution oder von Psychologie und Soziologie her bleibt, reicht einfach nicht aus.

Bevor ich zu den Schlußfolgerungen komme, auf die ich mit alledem hinaus will, muß ich noch kurz die dritte Enthellenisierungswelle andeuten, die zurzeit umgeht. Angesichts der Begegnung mit der Vielheit der Kulturen sagt man heute gern, die Synthese mit dem Griechentum, die sich in der alten Kirche vollzogen habe, sei eine erste Inkulturation des Christlichen gewesen, auf die man die anderen Kulturen nicht festlegen dürfe. Ihr Recht müsse es sein, hinter diese Inkulturation zurückzugehen auf die einfache Botschaft des Neuen Testaments, um sie in ihren Räumen jeweils neu zu inkulturieren. Diese These ist nicht einfach falsch, aber doch vergrößert und ungenau. Denn das Neue Testament ist griechisch geschrieben und trägt in sich selber die Berührung mit dem griechischen Geist, die in der vorangegangenen Entwicklung des Alten Testaments gereift war. Gewiß gibt es Schichten im Werdeprozeß der alten Kirche, die nicht in alle Kulturen eingehen müssen. Aber die Grundentscheidungen, die eben den Zusammenhang des Glaubens mit dem Suchen der menschlichen Vernunft betreffen, die gehören zu diesem Glauben selbst und sind seine ihm gemäße Entfaltung.

Damit komme ich zum Schluß. Die eben in ganz groben Zügen versuchte Selbstkritik der modernen Vernunft schließt ganz und gar nicht die Auffassung ein, man müsse nun wieder hinter die Aufklärung zurückgehen und die Einsichten der Moderne verabschieden. Das Große der modernen Geistesentwicklung wird ungeschmälert anerkannt: Wir alle sind dankbar für die großen Möglichkeiten, die sie dem Menschen erschlossen hat und für die Fortschritte an Menschlichkeit, die uns geschenkt wurden. Das Ethos der Wissenschaftlichkeit – Sie haben es angedeutet Magnifizenz – ist im übrigen Wille zum Gehorsam gegenüber der Wahrheit und insofern Ausdruck einer Grundhaltung, die zu den wesentlichen Entscheiden des Christlichen gehört. Nicht Rücknahme, nicht negative Kritik ist gemeint, sondern um Ausweitung unseres Vernunftbegriffs und -gebrauchs geht es. Denn bei aller Freude über die neuen Möglichkeiten des Menschen sehen wir auch die Bedrohungen, die aus diesen Möglichkeiten aufsteigen, und müssen uns fragen, wie wir ihrer Herr werden können. Wir können es nur, wenn Vernunft und Glaube auf neue Weise zueinanderfinden; wenn wir die selbstverfügte Beschränkung der Vernunft auf das im Experiment Falsifizierbare überwinden und der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen. In diesem Sinn gehört Theologie nicht nur als historische und humanwissenschaftliche Disziplin, sondern als eigentliche Theologie, als Frage nach der Vernunft des Glaubens an die Universität und in ihren weiten Dialog der Wissenschaften hinein.

Nur so werden wir auch zum wirklichen Dialog der Kulturen und Religionen fähig, dessen wir so dringend bedürfen. In der westlichen Welt herrscht weithin die Meinung, allein die positivistische Vernunft und die ihr zugehörigen Formen der Philosophie seien universal. Aber von den tief religiösen Kulturen der Welt wird gerade dieser Ausschluß des Göttlichen aus der Universalität der Vernunft als Verstoß gegen ihre innersten Überzeugungen angesehen. Eine Vernunft, die dem Göttlichen gegenüber taub ist und Religion in den Bereich der Subkulturen abdrängt, ist unfähig zum Dialog der Kulturen. Dabei trägt, wie ich zu zeigen versuchte, die moderne naturwissenschaftliche Vernunft mit dem ihr innewohnenden platonischen Element eine Frage in sich, die über sie und ihre methodischen Möglichkeiten hinausweist. Sie selber muß die rationale Struktur der Materie wie die Korrespondenz zwischen unserem Geist und den in der Natur waltenden rationalen Strukturen ganz einfach als Gegebenheit annehmen, auf der ihr methodischer Weg beruht. Aber die Frage, warum dies so ist, die besteht doch und muß von der Naturwissenschaft weitergegeben werden an andere Ebenen und Weisen des Denkens – an Philosophie und Theologie. Für die Philosophie und in anderer Weise für die Theologie ist das Hören auf die großen Erfahrungen und Einsichten der religiösen Traditionen der Menschheit, besonders aber des christlichen Glaubens, eine Erkenntnisquelle, der sich zu verweigern eine unzulässige Verengung unseres Hörens und Antwortens wäre. Mir kommt da ein Wort des Sokrates an Phaidon in den Sinn. In den vorangehenden Gesprächen hatte man viele falsche philosophische Meinungen berührt, und nun sagt Sokrates: Es wäre wohl zu verstehen, wenn einer aus Ärger über so viel Falsches sein übriges Leben lang alle Reden über das Sein haßte und schmähte. Aber auf diese Weise würde er der Wahrheit des Seienden verlustig gehen und einen sehr großen Schaden erleiden.[13] Der Westen ist seit langem von dieser Abneigung gegen die grundlegenden Fragen seiner Vernunft bedroht und könnte damit einen großen Schaden erleiden. Mut zur Weite der Vernunft, nicht Absage an ihre Größe – das ist das Programm, mit dem eine dem biblischen Glauben verpflichtete Theologie in den Disput der Gegenwart eintritt. „Nicht vernunftgemäß, nicht mit dem Logos handeln ist dem Wesen Gottes zuwider“, hat Manuel II. von seinem christlichen Gottesbild her zu seinem persischen Gesprächspartner gesagt. In diesen großen Logos, in diese Weite der Vernunft laden wir beim Dialog der Kulturen unsere Gesprächspartner ein. Sie selber immer wieder zu finden, ist die große Aufgabe der Universität.

[1] Von den insgesamt 26 Gesprächsrunden (διάλεκξις – Khoury übersetzt „Controverse“) des Dialogs („Entretien“) hat Th. Khoury die 7. „Controverse“ mit Anmerkungen und einer umfassenden Einleitung über die Entstehung des Textes, die handschriftliche Überlieferung

und die Struktur des Dialogs sowie kurze Inhaltsangaben über die nicht edierten „Controverses“ herausgegeben; dem griechischen Text ist eine französische Übersetzung beigelegt: Manuel II Paléologue, *Entretiens avec un Musulman*. 7e Controverse. Sources chrétiennes Nr. 115, Paris 1966. Inzwischen hat Karl Förstel im *Corpus Islamico-Christianum* (Series Graeca. Schriftleitung A.Th. Khoury – R. Glei) eine kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe veröffentlicht: Manuel II. Palaiologus, *Dialoge mit einem Muslim*. 3 Bde. Würzburg - Altenberge 1993 – 1996. Bereits 1966 hatte E. Trapp den griechischen Text – mit einer Einleitung versehen – als Band II. der Wiener byzantinischen Studien herausgegeben. Ich zitiere im Folgenden nach Khoury.

[2] Vgl. über Entstehung und Aufzeichnung des Dialogs Khoury S. 22 – 29; ausführlich äußern sich dazu auch Förstel und Trapp in ihren Editionen.

[3] Controverse VII 2c; bei Khoury S. 142/143; Förstel Bd. I, VII. Dialog 1.5 S. 240/241. Dieses Zitat ist in der muslimischen Welt leider als Ausdruck meiner eigenen Position aufgefaßt worden und hat so begreiflicherweise Empörung hervorgerufen. Ich hoffe, daß der Leser meines Textes sofort erkennen kann, daß dieser Satz nicht meine eigene Haltung dem Koran gegenüber ausdrückt, dem gegenüber ich die Ehrfurcht empfinde, die dem heiligen Buch einer großen Religion gebührt. Bei der Zitation des Texts von Kaiser Manuel II. ging es mir einzig darum, auf den wesentlichen Zusammenhang zwischen Glaube und Vernunft hinzuweisen. In diesem Punkt stimme ich Manuel zu, ohne mir deshalb seine Polemik zuzueignen.

[4] Controverse VII 3b - c; bei Khoury S. 144/145; Förstel Bd. I, VII. Dialog 1.6 S. 240 – 243.

[5] Einzig um dieses Gedankens willen habe ich den zwischen Manuel und seinem persischen Gesprächspartner geführten Dialog zitiert. Er gibt das Thema der folgenden Überlegungen vor.

[6] Khoury, a.a.O. S. 144 Anm. 1.

[7] R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*. Paris 1956 S. 13; cf Khoury S. 144. Daß es in der spätmittelalterlichen Theologie vergleichbare Positionen gibt, wird im weiteren Verlauf dieses Vortrags gezeigt.

[8] Für die viel diskutierte Auslegung der Dornbuschszene darf ich auf meine „Einführung in das Christentum“ (München 1968) S. 84 – 102 verweisen. Ich denke, daß das dort Gesagte trotz der weitergegangenen Diskussion nach wie vor sachgemäß ist.

- [9] Vgl. A. Schenker, *L'Écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées*, in: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*. Città del Vaticano 2001 S. 178 – 186.
- [10] Ausführlicher habe ich mich dazu geäußert in meinem Buch „Der Geist der Liturgie. Eine Einführung.“ Freiburg 2000 S. 38 – 42.
- [11] Aus der umfänglichen Literatur zum Thema Enthellenisierung möchte ich besonders nennen A. Grillmeier, *Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*, in: ders., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*. Freiburg 1975 S. 423 – 488.
- [12] Neu herausgegeben und kommentiert von Heino Sonnemans (Hrsg.): *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*. Johannes-Verlag Leutesdorf, 2. ergänzte Auflage 2005.
- [13] 90 c – d. Vgl. zu diesem Text R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*. Mainz – Paderborn 1987 S. 218 – 221.

16.3. Offener Brief an Seine Heiligkeit, Papst Benedikt XVI

Im Namen Gottes, des Allerbarmers, des Barmherzigen.

„Und streitet mit den Angehörigen der Schriftreligionen nur in bester Weise...“⁴⁹⁸

Seine Heiligkeit

in Bezug auf Ihre Vorlesung an der Universität Regensburg am 12. September 2006 halten wir es im Geiste einer offenen Auseinandersetzung für angebracht, ihre Bezugnahme auf einen Dialog des gelehrten byzantinischen Kaisers Manuel II Paleologus mit einem „gebildeten Perser“ zum Anlass zu nehmen für einige Betrachtungen über die Beziehung zwischen Vernunft und Glauben. Begrüßen wir zwar Ihre Bemühungen, sich der Vorherrschaft positivistischer und materialistischer Denkweisen im menschlichen Leben entgegenzustellen, müssen wir doch auf einige Fehler hinweisen, die Ihre Darstellung des Islam als Kontrapunkt einer korrekten Anwendung menschlicher Vernunft enthält, als auch auf Irrtümer in den Argumenten, mit denen Sie Ihre Behauptung stützen.

Es gibt keinen Zwang im Glauben. In Ihren Ausführungen heißt es, dass Kennern zufolge der Vers „Es gibt keinen Zwang im Glauben.“ (Sure Al-Baqara, 2:256) in die Anfangszeit des Islam einzuordnen sei, in der der Prophet noch „machtlos und bedroht“ gewesen sei. Dies ist nicht richtig. Vielmehr ist man sich einig, dass dieser Vers in jene Phase koranischer Offenbarung einzuordnen ist, in der die neugeschaffene muslimische Gesellschaft politisch und militärisch zu erstarken begann. So stellte „Es gibt keinen Zwang im Glauben.“ keineswegs den Befehl dar an Muslime, ihrem Glauben treu zu bleiben angesichts des Wunsches ihrer Unterdrücker, sie zum Abfall von ihrem Glauben zu zwingen. Er war vielmehr eine Ermahnung an die Muslime selbst, die nun an die Macht gelangt waren, daß sie die Herzen anderer nicht zum Glauben zwingen konnten. „Kein Zwang im Glauben“ richtet sich an Menschen, die an der Macht sind, nicht an solche, die unterdrückt sind. Aus den frühesten Koranerläuterungen wie jener von Al-Tabari geht hervor, daß einige Muslime in Medina ihre Kinder zwingen wollten, vom Judentum oder vom Christentum zum Islam überzutreten. Dieser Vers bezog sich darauf und wies diese Muslime an, Ihre Kinder nicht

⁴⁹⁸ Koran, Sure 29, Al-Ankābūt, Vers 46.

zum Übertritt zum Islam zu zwingen. Darüber hinaus sind Muslime von Versen geleitet wie: „Und sag: Es ist die Wahrheit von eurem Herrn. Wer nun will, der soll glauben, und wer will, der soll den Glauben verweigern.“ (Sure Al-Kahf, 18:29) und „Sag: O ihr, die ihr den Glauben verweigert habt! Ich ordne mich nicht dem unter, dem ihr euch unterordnet. Und ihr ordnet euch nicht dem unter, dem ich mich unterordne. Und ich werde mich auch nicht dem unterordnen, dem ihr euch untergeordnet habt. Und ihr ordnet euch nicht dem unter, dem ich mich unterordne. Euch eure Religion, und mir die meine.“ (Sure Al-Kāfirūn 109:1-6)

Gottes Transzendenz.

In Ihrem Vortrag sagten Sie unter anderem, für die muslimische Lehre sei Gott „absolut transzendent“, eine Vereinfachung, die irreführend sein kann. Wohl heißt es im Koran „Nichts ist Ihm gleich.“ (Sure Aš-Šūrā, 42:11), doch in anderen Versen heißt es: „Gott ist das Licht der Himmel und der Erde.“ (Sure An-Nūr, 24:35), „Wir sind Ihm näher als seine Halsschlagader.“ (Sure Qaf, 50:16), „Er ist Der Erste und Der Letzte, Der Offenbare und Der Verborgene.“ (Sure Al-Ḥadīd, 57:3), „Er ist mit euch, wo immer ihr auch seid.“ (Sure Al-Ḥadīd, 57:4) und „Wohin ihr euch auch immer wendet, dort ist Gottes Angesicht.“ (Sure Al-Baqara, 2:115).

Zudem sei ein Ausspruch des Propheten angeführt, demzufolge Gott sagt:

„Wenn ich meinen Diener liebe, bin ich das Ohr, mit dem er hört, das Auge, mit dem er sieht, die Hand, mit der er greift und der Fuß, mit dem er geht.“⁴⁹⁹

In der spirituellen, theologischen und philosophischen Tradition des Islam wird die Persönlichkeit des von Ihnen angeführten Denkers Ibn Hazm (verst. 1069) zwar geschätzt, doch nimmt er eine völlig marginale Rolle ein, da er der Thahiri-Rechtsschule angehörte, die in der heutigen islamischen Welt nicht mehr praktiziert wird. Auf der Suche nach klassischen Definitionen der Lehre von Gottes Transzendenz sind zum Beispiel Al-Ghazali (verst. 1111) und andere Gelehrte von wesentlich größerer Bedeutung, hatten bei weitem mehr Einfluss und repräsentieren den islamischen Glauben viel eher als Ibn Hazm.

Sie führen eine Quelle an, derzufolge der Kaiser als „einem in griechischer Philosophie aufgewachsenem Byzantiner“ die Auffassung, dass Gott „keinen Gefallen hat am Blut“ „evident“ sei, und stellen die islamische Lehre von Gottes Transzendenz als dem entgegengesetzt dar. Zu behaupten, für Muslime sei Gottes Wille „an keine unserer Kategorien gebunden“, ist ebenfalls eine Vereinfachung, die zu einem falschen Verständnis

⁴⁹⁹

Sahih Al Bukhari, Hadith Nr. 6502, Kitab al- Riqaq .

führen mag. Gott hat im Islam viele Namen, so zum Beispiel „Der Barmherzige“, „Der Gerechte“, „Der All-Hörende“, „Der All-Sehende“, „Der All-Wissende“, „Der Liebevoller“ und „Der Nachsichtige“. So hat die tiefe Überzeugung der Muslime von der Einheit Gottes und dass „niemand Ihm jemals gleich“ ist (Sure mit der aufrichtigen Ergebung, 112: 4) nicht dazu geführt, dass Muslime verleugnet hätten, dass Gott sich selbst diese Eigenschaften zuschreibt wie auch (einigen) seiner Geschöpfe. (Wir gehen hier auf den Begriff der „Kategorien“ nicht näher ein, einen Begriff, der in diesem Zusammenhang einer ausführlichen Klärung bedürfte.) Da es hier um Gottes Willen geht, heißt die Schlussfolgerung, die Muslime glaubten an einen Willkür-Gott, der uns auch Schlechtes befehlen kann, vergessen, dass Gott im Koran sagt:

„Gott gebietet gerecht zu sein, Gutes zu tun und dem Verwandten zu geben, und Er verbietet das Schändliche, das Verwerfliche und Gewalttätigkeit. Er ermahnt euch, damit ihr daran denken möget.“ (Sure An-Naḥl, 16:90)

Außerdem wurde hier übersehen, dass Gott im Koran sagt: „Er hat sich selbst Barmherzigkeit vorgeschrieben.“ (Sure Al-An‘am, 6:12, auch 6:54) und dass Gott im Koran sagt: „Meine Barmherzigkeit umfasst alles.“ (Sure Al-Arāf, 7:156)

Das Wort für Barmherzigkeit, rahmah, kann auch übersetzt werden mit Liebe, Güte und Mitgefühl. Von diesem Wort kommt die heilige, von Muslimen täglich benutzte Formel „Im Namen Gottes, des Allerbarmer, des Barmherzigen.“ Ist es nicht selbstverständlich, daß das Vergießen unschuldigen Blutes Barmherzigkeit und Liebe widerspricht?

Der Gebrauch der Vernunft

Die islamische Geisteswissenschaft ist reich an Studien über das Wesen menschlicher Vernunft und deren Beziehung zu Gottes Wesen und Seinem Willen. Dazu gehört auch die Frage danach, was als selbstverständlich zu betrachten ist und was nicht. Dennoch gibt es im islamischen Denken die Trennung zwischen „Vernunft“ auf der einen Seite und „Glauben“ auf der anderen Seite in dieser Form nicht. Vielmehr haben die Muslime auf eigene Weise verstanden, sowohl Stärke als auch Beschränktheit menschlicher Intelligenz zu begreifen, indem sie die Existenz verschiedener Stufen des Wissens erkannt haben, wobei die Vernunft eine zentrale Rolle spielt. Es gelang den muslimischen Geisteswissenschaftlern im allgemeinen, zwei Extrempositionen zu vermeiden: Weder wurde das analysierende menschliche Denken zum obersten Richter über die Wahrheit gemacht, noch wurde dem menschlichen Denken die Fähigkeit abgesprochen, sich mit Existenzfragen zu befassen. Und was noch wichtiger ist: In den ausgereiftesten Hauptrichtungen der islamischen Geisteswissenschaft

gelang es den Muslimen über Jahrhunderte hinweg, die Wahrheiten der koranischen Offenbarung und die Ansprüche menschlicher Vernunft miteinander in Einklang zu bringen, ohne dass sie das eine dem anderen geopfert hätten. Gott sagt:

„Wir werden ihnen unsere Zeichen zeigen an den Horizonten und in ihnen selbst, bis ihnen klar wird, dass es die Wahrheit ist.“

(Sure Fuṣṣilat, 41:53) Vernunft als solche ist eines der vielen Zeichen in uns, die zu betrachten Gott uns auffordert, und die wir bei unseren Betrachtungen benutzen sollen, um zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen.

Was ist „Heiliger Krieg“?

Wir möchten betonen, dass der Begriff des „Heiligen Krieges“ in islamischen Sprachen nicht existiert. Djihad, das muss ausdrücklich erklärt werden, bedeutet Einsatz, Engagement, Sich-Anstrengen, und insbesondere sich einzusetzen auf dem Wege Gottes. Wenn Djihad nun auch insofern heilig sein mag, als er auf ein heiliges Ziel gerichtet ist, so ist er nicht notwendigerweise ein „Krieg“. Außerdem ist bemerkenswert, dass Manuel II Paleologus sagt, Gewalt widerspreche Gottes Wesen, setzte doch Christus selbst Gewalt ein gegen die Geldwechsler im Tempel und sagte: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert...“ (Matthäus 10:34-36) Als Gott Pharaon ertrinken ließ, widersprach Er da seinem eigenen Wesen? Vielleicht wollte der Kaiser ja sagen, dass Grausamkeit, Brutalität und Feindseligkeit Gottes Willen widersprechen, wobei das klassische geisteswissenschaftliche Konzept des Islam absolut mit ihm einig wäre. Sie sagen, der Kaiser habe „die Anweisungen zum Heiligen Krieg, die später entstanden und dann im Koran aufgezeichnet worden“ seien, „sehr wohl gekannt.“ Doch wie wir bereits oben im Zusammenhang mit dem Vers „Es gibt keinen Zwang im Glauben.“ ausgeführt haben, sind die genannten Anweisungen keineswegs später entstanden. Darüber hinaus beweisen die Behauptungen des Kaisers über Zwangsbekehrung, dass er nicht wusste, worin diese Anweisungen bestehen und schon immer bestanden haben. Die maßgebenden überlieferten islamischen Regeln für Kriegsführung lassen sich in den folgenden Grundprinzipien zusammenfassen:

1. Zivilisten dürfen nicht das Ziel militärischer Aktion sein. Das wurde ausdrücklich immer wieder vom Propheten, seinen Gefährten und allen nachfolgenden Gelehrten betont.
2. Niemand wird allein aufgrund seiner religiösen Überzeugung angegriffen. Die muslimische Urgemeinde kämpfte gegen Heiden, die sie aus ihren Häusern vertrieben, sie verfolgt,

gefoltert und ermordet hatten. Spätere islamische Eroberungen waren von politischem Charakter.

3. Muslime können und sollen friedlich mit ihren Nachbarn zusammenleben. Das schließt jedoch legitime Selbstverteidigung und Bewahrung der eigenen Souveränität nicht aus.

Diese Regeln sind für Muslime genauso bindend wie das Verbot von Diebstahl und Ehebruch. Wenn eine Religion Regeln vorschreibt für die Kriegsführung und die Bedingungen festlegt, unter welchen Umständen die Kriegsführung notwendig und gerecht ist, macht dies diese Religion genausowenig zu einer kriegsliebenden Religion, wie die Regulierung von Sexualität eine Religion sexlüstern macht. Wurde zuweilen dieses alte, wohletablierte Verständnis missachtet und gegen utopische Träume ausgetauscht, wo das Ziel die Mittel heiligte, geschah dies auf eigene Verantwortung und konnte man sich nicht auf Gott, seinen Propheten oder die Gelehrten berufen. In diesem Zusammenhang müssen wir erklären, dass die Ermordung einer unschuldigen Nonne in Somalia am 17. September und ähnliche willkürliche Gewalttaten als Reaktion auf Ihre Vorlesung an der Universität Regensburg gänzlich unislamisch waren und wir derartige Taten grundsätzlich verurteilen.

Zwangsbekehrung

Die Behauptung, Muslimen seid befohlen, ihren Glauben „mit dem Schwert“ zu verbreiten, ist unhaltbar. Zwar war der Islam als politisches Gebilde zum Teil wohl durch Eroberung verbreitet worden, aber der weitaus größere Teil seiner Ausbreitung war das Ergebnis predigender und missionarischer Tätigkeit. Die islamische Lehre schrieb nicht vor, die Bevölkerung der eroberten Gebiete zum Eintritt in den Islam zu zwingen. In der Tat blieben viele Gebiete, die die Muslime früh eroberten, jahrhundertlang überwiegend nicht-muslimisch. Hätten die Muslime alle anderen mit Gewalt bekehren wollen, wäre keine Kirche und keine Synagoge in der islamischen Welt erhalten geblieben. Das Gebot „Es gibt keinen Zwang im Glauben.“ hat heute dieselbe Bedeutung wie einst. Lediglich die Tatsache, dass eine Person nicht Muslim ist, war im islamischen Gesetz und Glauben niemals ein casus belli. Wie auch hinsichtlich der Regeln für die Kriegsführung, zeigt die Geschichte, dass einige Muslime islamische Werte verletzt haben was Zwangsbekehrung und die Behandlung anderer Religionsgemeinschaften angeht, doch die Geschichte zeigt auch, dass dies bei weitem die Ausnahme war, die die Regel bestätigt. Wir sind von ganzem Herzen überzeugt, dass es Gott keinesfalls wohlgefällig ist, andere gewaltsam zum Glauben zu bewegen, wenn dies überhaupt möglich wäre, und dass Gott keinen Gefallen hat am Blut. In der Tat glauben wir, und glaubten die Muslime

schon immer, dass „Wer ein menschliches Wesen tötet, es sei denn als Vergeltung für Mord oder für das Stiften von Verderben im Land“, dies ist, „als habe er die gesamte Menschheit getötet.“ (Sure al-Māida, 5:32)

Etwas Neues?

Sie zitieren die Behauptung des Kaisers, dass in dem, was Mohammed „an Neuem“ gebracht habe, nur „Schlechtes und Inhumanes“ zu finden sei, wie dies, dass er vorgeschrieben habe, „den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten.“ Was der Kaiser nicht begriffen hatte - abgesehen von der Tatsache, dass es ein solches Gebot im Islam niemals gegeben hatte- war, dass der Prophet niemals den Anspruch erhoben hatte, etwas grundlegend Neues zu bringen. Gott sagt im Heiligen Koran: „Es wird dir nur das gesagt, was schon den Gesandten vor dir gesagt wurde.“ (Sure Fuṣṣilat, 41:43) und „Sag: Ich bin kein Neubeginn unter den Gesandten, und ich weiß nicht, was mit mir, und auch nicht, was mit euch geschehen wird. Ich folge lediglich dem, was mir offenbart wird, und ich bin nur ein deutlicher Warner.“ (Sure Al-Aḥqāf, 46:9) Also kann keine religiöse Gemeinschaft den Glauben an den Einen Gott für sich allein in Anspruch nehmen. Nach islamischem Glauben predigten alle wahren Propheten verschiedenen Völkern zu verschiedenen Zeiten ein und dieselbe Wahrheit. Die Gesetze mochten sich ändern, doch die Wahrheit blieb unverändert. Die „Kenner“ An einer Stelle beziehen Sie sich allgemein auf die „Kenner“ (des Islam) und nennen dann auch namentlich zwei katholische Gelehrte, Professor Theodore Khoury und Roger Arnaldez. Es genügt uns hier zu erklären, dass Muslime zwar durchaus der Meinung sind, dass es sympathisierende Nicht-Muslime und Katholiken gibt, die man wirklich als Kenner des Islam betrachten kann. Aber die Kenner, auf die Sie sich hier beziehen, haben Muslime unseres Wissens niemals anerkannt als Vertreter der Muslime und deren Ansichten. Am 25.September 2006 wiederholten Sie die bedeutungsvolle Erklärung, die Sie am 20.August 2005 in Köln abgegeben hatten und derzufolge der interreligiöse und der interkulturelle Dialog zwischen Christen und Muslimen nicht vernachlässigt werden dürfe. Er sei vielmehr „eine Lebensnotwendigkeit, von der unsere Zukunft in weitem Maße abhängt.“ Hier haben Sie unsere volle Zustimmung, doch sind wir der Meinung, dass ein großer Teil des interreligiösen Dialoges in dem Bemühen bestehen muss, die Stimmen jener zu hören und zu beachten, mit denen man den Dialog führen will, und nicht nur die Stimmen jener, die der eigenen Überzeugung angehören.

Christentum und Islam

Christentum und Islam sind die beiden Religionen, die auf der Welt und in der Geschichte die größte Ausbreitung gefunden haben. Christen und Muslime machen jeweils mehr als ein Drittel und mehr als ein Fünftel der Menschheit aus. Zusammen betragen sie über 55% der Weltbevölkerung, was bedeutet, dass die Beziehung dieser beiden Religionsgemeinschaften zueinander den wichtigsten Bestandteil für einen wahren Frieden auf der Welt darstellt. Als das Haupt von über einer Billion Katholiken und als moralisches Vorbild für viele Menschen auf der ganzen Welt liegt es ohne jeden Zweifel an Ihnen als einer Person, deren Einfluss einzigartig ist, diese Beziehung in Richtung eines gegenseitigen Verständnisses weiterzuführen. Wir teilen Ihren Wunsch nach einem offenen, ehrlichen Dialog und sind uns dessen Bedeutung bewusst in einer Welt, in der die Menschen verschiedener Länder zunehmend aufeinander angewiesen sind. Auf der Grundlage eines solchen ehrlichen, offenen Dialoges hoffen wir, friedliche nachbarschaftliche Beziehungen weiterentwickeln zu können, die auf gegenseitiger Achtung, Gerechtigkeit und unserer im wesentlichen gemeinsamen abrahamitischen Tradition gegründet sein mögen, insbesondere auf die „beiden größten Gebote“ im Markus- Evangelium 12;29-31 (und in abgewandelter Form im Matthäus- Evangelium 22:37-40): „Der Herr unser Gott ist der einzige Herr. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden.“ Von daher finden die folgenden Worte des Zweiten Vatikanischen Konzils die Zustimmung der Muslime: „Auch hat die Kirche große Achtung vor den Muslimen. Sie dienen dem einen, lebendigen, beständigen, barmherzigen, allmächtigen Gott, dem Schöpfer von Himmel und Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie unterwerfen sich ohne Vorbehalt den Geboten Gottes, wie Abraham sich Gottes Plan unterwarf, auf dessen Glauben sich die Muslime berufen. Wenn sie auch Jesus nicht als Gott anerkennen, so verehren sie ihn doch als einen Propheten, ebenso ehren sie seine jungfräuliche Mutter und flehen sie sogar bisweilen an. Darüberhinaus erwarten sie den Tag des Jüngsten Gerichts und die Belohnung Gottes nach der Auferstehung der Toten. So findet ein rechtschaffenes Leben ihre höchste Wertschätzung und dienen sie Gott insbesondere mit Gebeten, Almosen und Fasten.“ (Nostra Aetate, 28. Oktober 1965)

Und ebenso die späten Worte des Papstes Johannes Paul II, dem von vielen Muslimen großer Respekt und hohe Achtung entgegengebracht wurde: „Wir Christen freuen uns, die religiösen

Werte, die wir mit dem Islam gemein haben, festzustellen. Ich möchte heute wiederholen, was ich vor einigen Jahren zu jungen Muslimen in Casablanca gesagt habe:

„Wir glauben an denselben Gott, den einen Gott, den lebendigen Gott, den Gott, der die Welten geschaffen hat und seine Geschöpfe zur Vollkommenheit führt.“

(Insegnamenti, 1985, S. 497, zitiert bei einer Audienz am 5. Mai 1999.“

Darüberhinaus haben wir als Muslime ihre unvorhergegangene persönliche Erklärung des Bedauerns mit Wertschätzung zur Kenntnis genommen, ebenso wie Ihre Erklärung (am 17. September), in der Sie versichern, dass das Zitat nicht ihre eigene persönliche Meinung wiedergibt, wie auch das Bekenntnis von Kardinalstaatssekretär Tarcisio Bertone (am 16. September) zur Konzilsdeklaration *Nostra Aetate*. Zudem haben wir als Muslime mit Wertschätzung zur Kenntnis genommen, dass Sie (am 25. September) vor einer Versammlung von Botschaftern verschiedener muslimischer Staaten ihren „tiefen Respekt für alle Muslime“ zum Ausdruck brachten. Wir hoffen, dass sich eine Wiederholung der Fehler der Vergangenheit vermeiden lässt und wir in Zukunft in Frieden, Toleranz und gegenseitiger Achtung weden zusammenleben können.

Und alles Lob gebührt Gott, und es gibt keine Kraft noch Macht außerhalb Gottes Willen.⁵⁰⁰

Unterzeichnet von

(in alphabetischer Reihenfolge)

1. H.E. Allamah Abd Allah bin Mahfuz bin Bayyah, Professor in King Abd Al-Aziz Universität, Saudi Arabien, Ehemaliger Vizepräsident; Justizminister; Minister für Erziehung und Minister für Religionsangelegenheiten, Mauretanien

2. Professor Dr. Allamah Muhammad Said Ramadan Al-Buti, Dekan des Fachbereichs Religion, Damascus-Universität, Syrien

3. Prof. Dr. Mustafa arici, Großmufti von Istanbul

4. H.E. Shaykh Professor Dr. Mustafa Ceric, Großmufti und Führer der Ulema von Bosnien und Herzegowina

⁵⁰⁰ Vgl. Islamische Magazin, *Islamica*, 14. Oktober 2006.

5. H.E. Shaykh RaviI Gainutdin , Großmufti von Russland
6. H.E. Shaykh Nedad Grabus, Großmufti von Slowenien
7. Shaykh Al-Habib Ali Mashhour bin Muhammad bin Salim bin Hafeez, I mam der Tarim Moschee und Führer des Fatwa-Rats, Tarim, Yemen
8. Shaykh Al-Habib Umar bin Muhammad bin Salim bin Hafeez, Dekan, Dar Al-Mustafa, Tarim, Yemen
9. Professor Dr. Farouq Hamadah, Professor für Überlieferungswissenschaft, Mohammad V-Universität, Marokko
10. Shaykh Hamza Yusuf Hanson, Gründer und Direktor, Zaytuna Institut, Kalifornien, USA
11. H.E. Shaykh Dr. Ahmad Badr Al-Din Hassoun, Großmufti der Republik Syrien
12. Dr. Shaykh Izz Al-Din Ibrahim, Kulturberater, Amt des Ministerpräsidenten, Vereinigte Arabische Emirate
13. H.E. Professor Dr. Omar Jah, Sekretär des Muslimischen Schulrats, Gambia, Professor für Islamische Kultur und Islamisches Geistesleben, Universität von Gambia
14. Shaykh Al-Habib Ali Zain Al-Abideen Al-Jifri, Gründer und Direktor, Taba Institut, Vereinigte Arabische Emirate
15. H.E. Shaykh Professor Dr. Ali Gomaa, Großmufti der Republik Ägypten
16. Professor Dr. AbIa Mohammed Kahlawi, Dekan für Islam- und Arabischstudien, Al-Azhar Universität (Frauen-Kolleg), Ägypten
17. Professor Dr. Mohammad Hashim Kamali, Dekan, Internationales Institut für Islamisches Geistesleben und Islamische Kultur (ISTAC), Malaysia, Professor für Islam-Recht,

Internationale Islam-Universität, Malaysia

18. Shaykh Nuh Ha Mim Keller, Scheich des Shadhili Ordens und Leitendes Mitglied des Aal al-Bayt Instituts für Islamisches Geistesleben (Jordan), U.S.A.

19. H.E. Shaykh Ahmad Al-Khalili, Großmufti des Sultanats Oman

20. Shaykh Dr. Ahmad Kubaisi, Gründer der Ulema Organisation, Irak

21. Allamah Shaykh Muhammad bin Muhammad Al-Mansouri, Hohe Autorität (Maria) der Zeidi Muslime, Yemen

22. Shaykh Abu Bakr Ahrnad Al-Milibari, Generalsekretär der Ahl Al-Sunna Gesellschaft, Indien

23. H.E. Dr. Moulay Abd Al-Kabir Al-Alawi Al-Mudghari
Generaldirektor der Bayt Mal Al-Qods Al-Sharif Agentur, Ehemaliger Minister für Religionsangelegenheiten, Marokko

24. H.E. Shaykh Ahrnad Hasyirn Muzadi Vorsitzender der Nahdat al-Ulema, Indonesien

25. H.E. Professor Dr. Seyyed Hossein Nasr, Universitätsprofessor für Islamwissenschaften, George Washington Universität, Washington D. C, US.A.

26. H.E. Shaykh Sevki Ornerbasic, Großmufti von Kroatien

27. H.E. Dr. Mohammad Abd Al-Ghaffar Al-Sharif, Generalsekretär des Ministeriums für Religionangelegenheiten, Kuwait

28. Dr. Muharnrnad Alwani Al-Sharif, Führer der Europäischen Akademie für Islamische Kultur und Wissenschaften, Brüssel, Belgien

29. Shaykh M. Iqbal Sullarn, Vize-Generalsekretär, Nahdata-Ulema, Indonesien

30. Shaykh Dr. Tariq Sweidan, Generaldirektor des Risalah Satellitenkanals
31. Professor Dr. H.R.H. Prince Ghazi bin Muhammad bin Talal, Vorstandsvorsitzender des Aal al-Bayt Instituts für Islamisches Geistesleben, Jordan
32. H.E. Ayotollah Muhammad Ali Taskhiri, Generalsekretär der internationalen Versammlung für die Annäherung der islamischen Denkschulen (WAP 1ST), Iran
33. H.E. Shaykh Nairn Trnava, Großmufti Kosovo
34. H.E. Dr. Abd Al-Aziz Uthman Al- Twejri, Generaldirektor der Islamischen Organisation für Erziehung, Wissenschaft und Kultur (ISESCO), Marokko
35. H.H.Justice Mufti Muhammad Taqi Uthmani Vizepräsident, Dar Al-Ulum, Karatschi, Pakistan
36. H.E. Shaykh Muharnad Al-Sadiq Muharnad Yusuf, Großmufti von Usbekistan
37. Shaykh Zayed, Dozent für Islam-Wissenschaften, Divinity School, Universität Cambridge, UK. Direktor des Muslim Academic Trust, UK.
38. H.E. Shaykh Muarner Zukorli, Mufti von Sanjak, Bosnien

16.4. Eine Botschaft aus Amman

Text der Botschaft aus Amman, den Scheich Izz-Eddine Al-Khatib Al-Tamini, Berater Seiner Majestät König Abdullah II für Islamische Angelegenheiten, Oberrichter und Vorsitzender des Fatwarates, in Anwesenheit Seiner Majestät König Abdullah II während des Festes für die Lailatul Qadr in der Al Hashimiyeen Moschee in Tala'Al Ali vorgetragen hat.

Im Namen Allahs, des Allerbarmers , des Barmherzigen

Friede sei mit seinem auserwählten Propheten und mit dessen Angehörigen und Gefährten und Friede sei mit allen Propheten und Gesandten Allahs:

O ihr Menschen, Wir haben euch ja von einem weiblichen und männlichen Wesen erschaffen und Wir haben euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennen lernt. Gewiss, der Geehrteste von euch bei Allah ist der Gottesfürchtigste von euch. Gewiss, Allah ist Allwissend und Allkundig. (Sure al-Ḥuğurāt – Die Gemächer, Vers 13).

Das ist eine Erklärung für die Menschen, für unsere Geschwister in den islamischen Ländern und überall in der Welt. Die Hauptstadt des Haschemitischen Königreiches Jordanien Amman hat die Ehre, diese Erklärung auszusprechen in dem gesegneten Monat Ramadhan, in welchem der Heilige Qur'an als klarer Beweis der Rechtleitung und der Unterscheidung für die Menschen herabgesandt wurde.

Wir sprechen die Umma mit offenem Herzen an in dieser schwierigen Wende im Verlauf ihrer Geschichte, wo sie von Gefahren umgeben ist, Wo uns bewusst ist, was sie durch Herausforderungen in dieser Zeit erleiden musste, die ihre Identität beschädigen, ihre Worte zwiespältig machen, ihre Religion in Misskredit bringen und ihre Heiligkeit verletzen. Tatsache ist, dass der tolerante Islam heutzutage einem brutalen Angriff durch diejenigen ausgesetzt ist, die den Islam als ihr Feinbild darstellen, indem sie ihn verleumden und in schlechten Ruf bringen, und durch solche Personen, die behaupten, zum Islam zu gehören und unverantwortliche Taten im Namen des Islam ausführen.

Diese tolerante Botschaft, die der Allmächtige dem vertrauenswürdigen Propheten, Friede sei mit ihm, herabgesandt hat, und die nach ihm von seinen Khalifen und Angehörigen weiter getragen wurde, ist eine Botschaft der menschlichen Brüderlichkeit und eine Religion, die die

alle menschlichen Aktivitäten umfasst, die Wahrheit offen ausspricht, die zum Guten führt und vom Schlechten abräumt und den Menschen Ehre und Toleranz verschafft.

Das Haschemitische Königreich Jordanien verfolgt eine Linie, die das gute Bild des Islams aufzeigt, die Verleumdungen stoppt und die Angriffe zurückweist aufgrund der geistlichen und historischen Verantwortung, welche die Haschemitische Führung durch eine legitimierte Abstammung von dem auserwählten Propheten, dem Botschaftsträger, Friede sei mit ihm, geerbt hat. Der verstorbene König Hussein bin Talal, hat während fünf Jahrzehnten auf dieses Ziel hingearbeitet und sein Nachfolger, Seine Majestät der König Abdullah II bin Al-Hussein, hat das weitergeführt, nachdem er die Verantwortung übernommen hatte, im Dienste des Islams zu wirken, die Solidarität von einer Milliarde und 200 Millionen Muslimen, die ein Fünftel der menschlichen Gesellschaft bilden, zu bekräftigen, die Ausgrenzung oder Isolierung der Muslime aus der menschlichen Gesellschaft abzuwenden und die Rolle der Muslime beim Aufbau der menschlichen Kultur und der Beteiligung an deren Fortschritt in unserer Zeit zu stärken.

Der Islam ist auf Werten aufgebaut, deren Basis der Monotheismus, der Glaube an die Botschaft des Propheten, die ständige Verbindung mit dem Schöpfer durch das Gebet und die Selbsterziehung sowie die Besinnung auf den rechten Pfad durch das Fasten im Ramadhan, gegenseitige Unterstützung durch Zakat und die Einigkeit der Umma durch die Pilgerfahrt zum Heiligen Haus Gottes, falls man die Möglichkeit zu dieser Reise hat, bilden. Er stützt sich auf die Gebote, die das menschliche Verhalten in seiner Ganzheit regeln. Er hat über die Geschichte hinweg eine starke vereinigte Umma und eine hervorragende Kultur geschaffen, hat Werte und moralische Richtlinien verbreitet, um das Wohl der Menschheit zu verwirklichen, deren Grundlagen unter anderen auf der Gleichheit der Menschen, sowohl in Rechten und Pflichten, Erlangen von umfassender Sicherheit, Verantwortungsbewusstsein, dem Bewahren von Vermögen und Liegenschaften und dem Einhalten von Versprechen beruhen, und vieles mehr. Diese Werte bilden in ihrer Gesamtheit einen gemeinsamen Nenner zwischen den Angehörigen der Religionen und den menschlichen Rassen, weil die Quelle der Religionen eine Einzige ist, der Muslim glaubt an alle Propheten und macht unter ihnen keinen Unterschied, und das Leugnen einer dieser Botschaften führt zum Austritt aus dem Islam. Diese Basis ermöglicht das Zusammentun mit den Gläubigen anderer Religionen auf gemeinsamen Ebenen im Dienste der menschlichen Gesellschaft, ohne die Verschiedenheit ihrer Religionen und der Gedankenfreiheit damit zu berühren. Dabei stützen wir uns auf die Worte Allahs:

Der Gesandte (Allahs) glaubt an das, was zu ihm von seinem Herrn (als Offenbarung) herabgesandt worden ist, und ebenso die Gläubigen; alle glauben an Allah, Seine Engel, Seine Bücher und Seine Gesandten. – Wir machen keinen Unterschied bei jemandem von Seinen Gesandten. Und sie sagen: „Wir hören und gehorchen. (Gewähre uns) Deine Vergebung, unser Herr! Und zu Dir ist der Ausgang.“ (Sure al-Baqara – Die Kuh, Vers 285)

Der Islam hat den Menschen eine Sonderstellung zugeordnet, abgesehen von ihrer Hautfarbe, ihrer ethnischen Zugehörigkeit oder ihrer Religion:

Und Wir haben ja die Kinder Adams geehrt; Wir haben sie auf dem Festland und auf dem Meer getragen und sie von den guten Dingen versorgt, und Wir haben sie vor vielen von denen, die Wir erschaffen haben, eindeutig bevorzugt.
(Sure al-Isrā - Die Nachtreise, Vers 70)

Der Islam hat betont, dass der Weg der Aufklärung zu Allah sich auf Sanftmut und Barmherzigkeit stützt:

Rufe zum Weg Deines Herrn mit Weisheit und schöner Ermahnung, und streite mit ihnen in bester Weise. (Sure 16 an-Nahl - Die Bienen, Vers 125)

Der Islam lehnt Grobheit und Brutalität in Gespräch und Einweisung ab:

Durch Erbarmen von Allah bist du mild zu ihnen gewesen; wärest du aber schroff und hartherzig, so wären sie wahrlich rings um dich auseinander gelaufen. So verzeihe ihnen, bitte für sie um Vergebung und ziehe sie in den Angelegenheiten zu Rate. Und wenn du dich entschlossen hast, dann verlasse dich auf Allah! Gewiss, Allah liebt die sich (auf Ihn)

Verlassenden. (Sure āl-Imrān - Die Sippe Imrans, Vers 159)

Der Islam hat erklärt, dass das Ziel seiner Botschaft ist, Barmherzigkeit für alle Menschen zu erreichen:

Und Wir haben dich nur als Barmherzigkeit für die Weltenbewohner gesandt.

(Sure al-Anbiyā - Die Propheten, Vers 107)

Der Prophet, Friede sei mit ihm, sagte:

Allah erbarmt sich der Barmherzigen. Und wenn ihr euch auf Erden erbarmt, so wird sich Allah euer erbarmen. (Hadith Sahih)

Der Islam ruft dazu auf, die anderen so zu behandeln, wie man selbst behandelt wird, aber dennoch Verzeihung und Vergebung walten zu lassen, was die Seele erhebt:

Die Vergeltung für eine böse Tat ist etwas gleich Böses. Wer aber verzeiht und Besserung bringt, dessen Lohn obliegt Allah. Er liebt ja nicht die Ungerechten. (Sure aš-šūrā – Die Beratung, Vers 40)

Nicht gleich sind die gute Tat und die schlechte Tat. Wehre mit einer guten Tat, die besser ist, (die schlechte) ab; dann wird derjenige, zwischen dem und dir Feindschaft besteht, so, als wäre er ein warmherziger Freund. (Sure Fussilat – Ausführlich dargelegt, Vers 34)

Der Islam hat die Gerechtigkeit im Umgang mit anderen Menschen festgelegt, um die Wahrung ihrer Rechte und deren Angelegenheiten nicht abzuwerten:

O die ihr glaubt, seid Wahrer (der Sache) Allahs als Zeugen für die Gerechtigkeit. Und der Hass, den ihr gegen (bestimmte) Leute hegt, soll euch ja nicht dazu bringen, dass ihr nicht gerecht handelt. Handelt gerecht. Das kommt der Gottesfurcht näher. Und fürchtet Allah. Allah ist kundig dessen, war ihr tut. (Sure al-Mā'ida – Der Tisch, Vers 8;)

Allah befiehlt euch, anvertraute Güter ihren Eigentümern (wieder) auszuhändigen und, wenn ihr zwischen den Menschen richtet, in Gerechtigkeit zu richten. Wie trefflich ist das, womit Allah euch ermahnt!

Gewiss, Allah ist Allhörend und Allsehend. (Sure 4 an-Nisā' – Die Frauen, Vers 58)

„.... so gebt volles Maß und Gewicht und schmälerst den Menschen nicht ihre Sachen und stiftet auf der Erde nicht Unheil, nachdem sie in Ordnung gebracht worden ist! Das ist besser für euch, wenn ihr gläubig seid.“ (Sure al-Arāf – Die Höhen, Vers 85)

Der Islam hat den Respekt bei Verträgen und Abkommen und die Verpflichtung, textgetreu zu verfahren, vorgeschrieben und hat Verrat und Hinterlist verboten:

Und haltet den Bund Allahs, wenn ihr einen Bund geschlossen habt, und brecht nicht die Eide nach ihrer Bekräftigung, wo ihr doch Allah zum Bürgen über euch gemacht habt. Gewiss, Allah weiß, was ihr tut. (Sure an-Naḥl – Die Bienen, Vers 91)

Der Islam hat dem Leben eine Sonderstellung gegeben, das bedeutet, kein Kampf gegen Nichtkämpfer, kein Angriff auf friedliche Zivilisten und deren Vermögen, auf Kinder auf dem Schoß ihrer Mütter oder Kinder auf den Schulbänken oder ältere Menschen oder Frauen, weil der Angriff auf ein Menschenleben mit Tod oder Verletzung oder Drohung ein Angriff auf das Recht auf Leben jedes einzelnen Menschen bedeutet, was eine der größten Sünden ist, weil das Leben des Menschen die Voraussetzung für das Weiterbestehen ist:

.....Wer ein menschliches Wesen tötet, ohne (dass es) einen Mord(gegangen) oder auf der Erde Unheil gestiftet (hat), so ist es, als ob er alle Menschen getötet hätte. Und wer es am Leben erhält, so ist es, als ob er alle Menschen am Leben erhält. (Sure al-Mā'ida – Der Tisch, Vers 32)

Der Islam entwickelte sich aus Gleichheit, Abwägung, dem guten Mittelmaß und der Erleichterung:

Und so haben Wir euch zu einer Gemeinschaft der Mitte gemacht, damit ihr Zeugen über die (anderen) Menschen seiet und damit der Gesandte über euch Zeuge sei. (Sure al-Baqara – Die Kuh, Vers 143.)

Der Prophet hat gesagt „dass wir die Angelegenheiten erleichtern und nicht erschweren und frohe Botschaft geben und die Menschen nicht erschrecken sollen“ (Hadith sahih). Der Islam hat Grundsteine fürs Lernen und Nachdenken gelegt, auf denen die geprägte islamische Kultur aufgebaut wurde und wodurch der Westen an die neue Wissenschaft gelangt ist. Nichtmuslime haben zu dieser Kultur beigetragen, weil sie für die gesamte Menschheit gültig ist. Dieser Glaube ist nur gegen Extremismus, Widerwärtigkeiten und Hass gerichtet, weil diese das Denken blockieren, so dass die schlechten Folgen nicht erkannt werden und durch blindes Handeln außerhalb der menschlichen Normen

Religiöses, Ethisches und Ideologisches verletzt wird. Das ist nicht der Charakter eines Muslims, der tolerant und offenherzig ist. Dies lehnt der Islam, wie auch die anderen Religionen, als Anomalie und Ungerechtigkeit ab. Das sind nicht die Eigenschaften einer bestimmten Gemeinschaft, sondern ist eine Erscheinung, die bei allen Gesellschaften und Völkern und Religionen zu finden ist, wenn die Voraussetzungen dazu vorhanden waren. Wir verurteilen und verabscheuen diese Taten heute genauso wie unsere Vorfahren in ihrer islamischen Geschichte strengstens. Unsere Vorfahren haben bekräftigt, genau wie wir es bekräftigen, dass der Islam eine Religion der moralischen Ziele und Mittel ist, der das Gute für die Menschen und deren Wohlgefallen im Diesseits und Jenseits anstrebt. Die

Verteidigung dieser Religion darf nur Durch moralische Mittel erzielt werden, weil in dieser Religion nicht gilt:

der Zweck heiligt die Mittel. Und die Beziehung der Muslime zu Nichtmuslimen basiert auf Frieden. Es gibt keinen Krieg ohne Angriff, es sollte Geborgenheit, Gerechtigkeit und Güte herrschen:

Allah verbietet euch nicht, gegenüber denjenigen, die nicht gegen euch der Religion wegen gekämpft und euch nicht aus euren Wohnstätten vertrieben haben, gütig zu sein und sie gerecht zu behandeln. Gewiss, Allah liebt die Gerechten. (Sure al-Mumtaḥana – Die Geprüfte, Vers 8)

... Wenn sie jedoch aufhören, dann darf es kein feindseliges Vorgehen geben außer gegen die Ungerechten. (Sure al-Baqara – Die Kuh, Vers 193)

Wir missbilligen religiös und moralisch die gegenwärtige Interpretation des Terrorismus. Diese verführt zu falschen Taten, egal wie sie sind oder woher sie kommen, in Form von Angriffen auf das menschliche Leben, eine Form, die die Gesetze Allahs überschreitet; sie erschreckt den friedfertigen Menschen und schadet den schuldlosen Zivilisten, sie lässt Verletzte verenden und tötet Geiseln, indem unmoralische Mittel wie Sprengungen von Gebäuden und Stätten durchgeführt werden:

... und tötet nicht die Seele, die Allah verboten hat (zu töten), außer aus einem rechtmäßigen Grund! (Sure al-Anām – Das Vieh, Vers 151)

Und wir missbilligen diese Taten und meinen, dass Mittel zur Bekämpfung von Unrecht und Durchsetzung der Gerechtigkeit nur dann erlaubt sind, wenn sie legitim sind. Wir appellieren an die Umma, dass sie Kraft und Stärke aufbringt, um den Wiederaufbau und die Wahrung der Rechte zu gewährleisten. Es ist uns klar, dass Extremismus im Laufe der Geschichte die Vernichtung großer Bauten in großen Zivilisationen verursacht hat und dass der Baum der Kultur eingeht, wenn sich die Herzen verschließen und der Neid sich ausbreitet. Extremismus in allen Formen ist befremdlich im Islam, der sich auf Toleranz und Gerechtigkeit stützt. Und es ist für einen Menschen, dessen Herz von Allah erleuchtet wird, nicht möglich, ein Extremist zu werden.

Gleichzeitig missbilligen wir die verunglimpfenden Kampagnen, die den Islam als eine Religion, die die Brutalität befürwortet und den Terror unterstützt, darstellen.

Wir rufen alle Nationen dazu auf, sich ernsthaft zu bemühen, die internationalen Gesetze durchzusetzen und die Abkommen zu respektieren und die von der UNO erlassenen Beschlüsse einzuhalten und alle Parteien zu verpflichten, diese anzunehmen und in die Tat umzusetzen, ohne Doppelmoral beim Abwägen, damit die Berechtigten zu ihrem Recht kommen und das Unrecht beendet wird. Dies wird einen großen Beitrag zur Beendigung der Gründe für Gewalt, Übermaß und Extremismus liefern.

Die Führung des Islam, dem wir die Ehre haben anzugehören, ruft uns dazu auf, uns mit der heutigen menschlichen Gesellschaft zusammenzuschließen und an ihrer Weiterentwicklung und an ihrem Aufwärtstreben beizutragen und mit allen Kräften des Guten und der Vernunft und den Rechtschaffenden bei allen Völkern zusammenzuarbeiten. Das sind die wahre Prägung unseres Charakters, die richtige Widerspiegelung unseres Glaubens und unserer Überzeugung, die sich auf Gottes Wort stützt, die uns dazu veranlasst, uns zusammenzutun und dabei gottesfürchtig zu sein. Wir sollen weiter daran arbeiten, unsere Entwicklungsvorhaben, die sich auf religiöser Basis stützen, nach wissenschaftlichen, praktischen und gut durchführbaren Plänen zu fördern. Diese Pläne haben Prioritäten, und eine dieser Prioritäten ist die Entwicklung der Studienpläne für die Theologen, um zu gewährleisten, dass sie den Inbegriff des Islam und dessen Richtlinien für den Aufbau des menschlichen Lebens erkannt haben. Darüber hinaus sollen sie von anderen gegenwärtigen Kulturen Kenntnis erhalten, damit ihre Zusammenarbeit mit deren Gesellschaften in Bewusstsein und Verständnis für einander erfolgt:

Sag: Das ist mein Weg: Ich rufe zu Allah aufgrund eines sichtbaren Hinweises, ich und diejenigen, die mir folgen. Preis sei Allah! ...

(Sure Yūsuf, Vers 108)

Dazu sollen wir die Kommunikationsentwicklung ausnutzen, um diese Verleumdungen, die die Gegner des Islam verbreiten, zurückzuweisen, aber mit einer wissenschaftlich durchdachten Methode ohne Schwäche oder Überaktion, in einer Art und Weise, die den Leser, Hörer und Zuschauer gewinnt und überzeugt. Die Erziehung des muslimischen Menschen soll auf Werte gerichtet sein, die das Selbstvertrauen stärken und den Charakter prägen, indem er gegen negative Einflüsse immun wird, die sorgfältige wissenschaftliche Forschung anstrebt, mit dem heutigen Stand der Wissenschaften mit der islamischen Perspektive zum Universum, zum Leben und zum Menschen arbeitet, die gegenwärtigen

Leistungen in den verschiedenen Sachgebieten und Technologien ausnutzt, den islamischen Weg zur weit gefächerten Entwicklung erreicht, die eine ausgeglichene Betrachtung der seelischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Aspekte berücksichtigt und diesen Weg als seinen eigenen verfolgt, sich für die Menschenrechte und Grundfreiheiten interessiert und sein Recht auf Leben, Würde und Sicherheit bekräftigt, seine Grundbedürfnisse sichert und die Angelegenheiten der Gesellschaft aufgrund der Gerechtigkeit und der Ratgebung leitet und die von der internationalen Gesellschaft angebotenen Formen und Instrumente zur Durchführung der Demokratie ausnutzt.

Die Hoffnung ist jetzt auf die Theologen unserer Umma gerichtet, dass sie die Geister unserer jungen Generationen mit der Weisheit des Islam und seinen echten Werten beleuchten, der Jugend, die den Schatz unserer Gegenwart und Baustein unserer Zukunft bildet, damit sie vor dem Abrutschen auf die Wege der Unwissenheit, Verdorbenheit, Abkapselung und Gefolgschaft bewahrt bleibt, ihre Wege mit Toleranz, Geradlinigkeit, Mäßigkeit und Güte erfüllt werden und sie vom Abfallen in den Extremismus und in die Übermäßigkeit, die für Seele und Körper vernichtend sind, ferngehalten wird. Wir erstreben, dass unsere Theologen unseren Fortschritt aktivieren und unsere Prioritäten erreichen und dass sie uns als Vorbild dienen in Religion, Benehmen und Verhalten und durch bewusstes Predigen ihre tolerante Religion und deren praktische Durchführung der Umma vorstellen und diese dadurch zu hoher Entwicklung und Wohlbefinden führen. Diese Theologen sollen innerhalb der Umma und weltweit zum Guten, zum Frieden und zur Liebe mit der Genauigkeit des Wissens und der Anschaulichkeit der Weisheit und Geradlinigkeit der Politik in allen Angelegenheiten aufrufen, sie sollen die Menschen verbinden und nicht voneinander trennen und die Herzen vereinen und nicht verscheuchen und die Gegebenheiten des 21. Jahrhunderts erkennen und entsprechend handeln.

Wir bitten Allah, unserer islamischen Umma den Weg zur Wiedererweckung, zu Wohlbefinden und Fortschritt zu ebnen und sie vor den Gefahren der Übermäßigkeit, des Extremismus und der Abkapselung zu bewahren, ihre Rechte und ihre Würde zu erhalten und ihr Ansehen zu festigen. Allah ist der treffliche Schutzherr und Helfer:

Und (Er hat euch anbefohlen:) Dies ist mein Weg, ein gerader. So folgt ihm! Und folgt nicht den (anderen) Wegen, damit sie euch nicht von Seinem Weg auseinander führen! Dies hat Er euch anbefohlen, auf dass ihr gottesfürchtig werden möget!

(Sure al-Anām – Das Vieh, Vers 153)

Unser Schlussgebet sei: Lob gehört Allah, dem Herrn aller Welten!

Amman

Das Haschemitische Königreich Jordanien

26. Ramadhan 1425 n. H.

9. November 2004 n. Chr.